

Selbstbewusstsein im Deutschen Idealismus

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät I
Philosophie, Kunst- und Gesellschaftswissenschaften

der Universität Regensburg



vorgelegt von

Marco Merk
aus
Bad Abbach

Regensburg
2010

Erstgutachter: Prof. Dr. Rolf Schönberger

Zweitgutachter: PD Dr. Stephan Grotz

Tag der Disputation: 12. April 2011

Meiner Familie

in Liebe und Dankbarkeit

Selbstbewusstsein im Deutschen Idealismus

Inhalt

Einleitung	1
1 Der Begriff der Transzendentalen Apperzeption in Kants „Kritik der reinen Vernunft“	13
2 Der Begriff des Selbstbewusstseins in Reinholds „Elementarphilosophie“	36
3 Das Ich als Prinzip in Fichtes erster Darstellung der Wissenschaftslehre in Verbund mit Schulzes Aenesidemus-Schrift	54
4 Schellings „Ich-Schrift“	68
5 Selbstbewusstsein und Sein in Hölderlins Fragment „Urteil und Sein“	83
6 Selbstbewusstsein in Fichtes Wissenschaftslehre „nova methodo“	96

7	Schellings Rekonstruktion der „Geschichte des Selbstbewusstseins“	131
8	Hegels Vorarbeiten für eine „Theorie der Subjektivität“ in seinen „theologischen“ Jugendschriften	149
9	Subjektivität in Hegels „Differenzschrift“	168
10	Selbstbewusstsein in Hegels „Phänomenologie des Geistes“	188
11	Hegels Philosophie des subjektiven Geistes	211
12	Hegels Philosophie des objektiven Geistes	233
13	Selbstbewusstsein und Intersubjektivität bei Fichte, Schelling und Hegel	268
	Schluss	284
	Zitierweise, Siglen und Literaturverzeichnis	295

Einleitung

In der Geschichte der Philosophie wird der Typus von Ideenkonstellation, beginnend mit Kant über Reinhold zu Fichte und Hölderlin, und weiter zu Schelling sowie Hegel, als „Deutscher Idealismus“ bezeichnet. Das Zusammenspiel der Vertreter dieser „klassischen deutschen Philosophie“ und die teleologisch anmutende Abfolge dieses Zusammenwirkens fand erstmals 1837/1838 in Michelets „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel“ in dieser Form Erwähnung. Spätestens Kroner bestätigte und verfestigte 1921/1924 mit seinem Beitrag zum Neuhegelianismus „Von Kant bis Hegel“ diese Linie des Zusammenwirkens. Der Begriff des „Deutschen Idealismus“, der bei seinen Vertretern nicht als Selbstbezeichnung vorkam, etablierte sich, nach Zusammenbruch seiner selbst, durch die materialistischen Gegner dieser Ideenkonstellation – Marx und Engels prägten den Begriff des „Deutschen Idealismus“ in ihrer 1845 erschienen Schrift „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik“. Frei von Ideologiekritik findet sich der Begriff erst seit den 1860er Jahren mit Langes „Geschichte des Materialismus“.¹

Der Begriff „Deutscher Idealismus“ verbleibt bis heute umstritten, da er die Vorstellung einer Einheitlichkeit oder eines Aufeinanderfolgens innerhalb dieser Denkbewegung in den Vordergrund stellt und dabei die Konflikte zwischen ihren Vertretern scheinbar in den Hintergrund rückt. Zudem ist die Wortwahl „Deutscher Idealismus“ irreführend, da er keine rein deutsche Erscheinung war, die Vertreter dieser Ideenkonstellation interagierten direkt oder indirekt, also im Rekurs auf die Philosophiegeschichte, mit Philosophen anderer kultureller Bezüge.

¹ vgl. Sandkühler 2005, 4

Strittig verbleibt zudem die Stellung Kants und Schellings innerhalb dieser Epoche. Kroner begriff in seiner oben erwähnten Schrift Kant als Anfang und Hegel als Ende und Höhepunkt dieser Bewegung. Für Hartmann dagegen ist der Deutsche Idealismus eine „nachkantische“ Bewegung, die sich in einen Gegensatz zu Kant und seinen kritizistischen Ansatz setzt.² Schulz betrachtet schließlich nicht Hegel, sondern Schelling als Vollender des Deutschen Idealismus.³

Kant, Reinhold, Fichte, Schelling, Hölderlin und Hegel schrieben teilweise in Reaktion aufeinander, dennoch wäre es ein Fehler, das zeitliche Aufeinanderfolgen dieser Theorieentwürfe als zwingend notwendig und teleologisch zu betrachten. Auch wenn Hegel diesen Gedanken in seinen „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“⁴ selbst veräußert, gar veräußern muss, um seine Theorie als den Endpunkt eines dialektischen und somit notwendigen Prozess zu legitimieren. Bereits in der „Phänomenologie des Geistes“ schreibt Hegel, dass der Geist zu sich gekommen sei.

„Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist* und als leere Anschauung sich dem Bewußtsein vorstellt; deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt*, d. h. nicht die Zeit tilgt.“⁵

Hegel betrachtet seine Philosophie nicht als eine unter vielen, wie die Philosophien vor ihm⁶, denn „[d]as Wahre ist das Ganze“⁷, und „[d]ie

² vgl. Hartmann 1974

³ vgl. Schulz 1975

⁴ vgl. Hegel TWA Bd 18, GP I

⁵ Hegel TWA Bd 3, PG, 584

⁶ vgl. Peperzak 1987, 175 u. 180

wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existiert, kann allein das wissenschaftliche System derselben sein“⁸. Hegels Vorgänger hätten und Schelling hat ihm tatsächlich diesbezüglich scharf widersprochen.

Weiterhin lässt sich konstatieren, dass bei den verschiedenen „Deutschen Idealisten“ durchaus verschiedene Idealismus-Selbstverständnisse zum Tragen kamen und somit konzeptionelle Unterschiede in den jeweiligen Philosophien bedingten.

Lehren die Hauptvertreter des empiristischen Idealismus, Berkeley und Hume, noch, dass die Außenwelt nichts als eine Summe von Vorstellungen sei, so betont der kritische oder transzendente Idealismus Kants die gesetzmäßige, denkend gesetzte Verknüpfung der Objekte als Inhalte des wissenschaftlich erkennenden Bewusstseins, die „empirische Realität“ der Objekte und die Existenz eines qualitativ völlig unbekannten unerkennbaren „Ding an sich“. Den „transzendentalen Idealismus aller Erscheinungen“ definiert Kant in der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ wie folgt:

„Ich verstehe aber unter dem transzendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und dem gemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegeben Bestimmungen oder Bedingungen der Objekte als Dinge an sich selbst sind“⁹.

⁷ Hegel TWA Bd 3, PG, 24

⁸ Hegel TWA Bd 3, PG, 14

⁹ Kant KrV A, 369

In der zweiten Auflage formuliert er:

„Wir haben in der transzendentalen Ästhetik hinreichend bewiesen: daß alles, was im Raume oder der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d.i. bloße Vorstellungen sind, die, so wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen, oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transzendentalen Idealism“¹⁰.

Ein Grundanliegen Kants war die Rechtfertigung synthetischer Urteile a priori. Für ihn stammen diese in der Mathematik aus der reinen Anschauung von Raum und Zeit, die selber ihren Ursprung nicht in der Erfahrung hat, sondern diese erst ermöglicht. Erfahrung beruht auf einer synthetischen Einheit der Erscheinungen. Diese wird durch die Kategorien hergestellt und ist letztlich im Selbstbewusstsein gegründet, das Kant das „Ich denke“ beziehungsweise „transzendente Apperzeption“ nennt. Die Philosophie Kants gilt als ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die Philosophie des Deutschen Idealismus. Grundsätzlich wurde von den Vertretern des Deutschen Idealismus anerkannt, dass das Prinzip der kantischen Philosophie, alles Wissen auf dem Wege der transzendentalen Reflexion in der Einheit des Ichbewusstseins, der transzendentalen Apperzeption, zu verankern, den Prinzipien aller vorkantischen Philosophie überlegen ist. Kant hatte jedoch offene Probleme bezüglich des Verhältnisses von Anschauung und Denken, theoretischer und praktischer Vernunft, Subjekt und Objekt hinterlassen, die der Deutsche Idealismus zu überwinden

¹⁰ Kant KrV B, 519f.

trachtete.

Fichte begründete einen subjektiven oder „ethischen“ Idealismus, demzufolge die Außenwelt nur ein im und durch das Ich Gesetztes, ein Produkt geistiger Tätigkeit ist. Zugleich ist die Welt das „[...] versinnlichte Materiale unserer Pflicht [...]“¹¹, das Objekt des sittlichen Handelns. Kein Objekt ohne Subjekt, daher gibt es kein Ding an sich. Sein ist Vom-Ich-gesetzt-sein:

„Das Ich *setzt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses blossen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: das Ich *ist*, und es *setzt* sein Seyn, vermöge seines blossen Seyns“¹².

Kants „Ding an sich“ wird bei Fichte zu einem „Anstoß“ degradiert; geht Kant von einem „Ding an sich“ aus, also von einer Welt, die außerhalb von uns eigenständig existiert, wenngleich wir sie nur in unserer Wahrnehmung ergreifen können, so erscheint dies für Fichte mit der menschlichen Freiheit unvereinbar. Für ihn kann es Freiheit nur dann geben, wenn alles, was mit dem Ich geschieht, dessen eigene Tat ist. Das Ich bildet sich seine Welt selbst und zwar schon bevor es sich dessen bewusst ist. Er nennt dieses vorbewusste Ich das „absolute Ich“, es hat schon vor allem Bewusstsein davon Freiheit. Dabei leugnet er das Vorhandensein einer Außenwelt keineswegs, er zieht allerdings die radikale Konsequenz aus dem Gedanken, dass wir die Außenwelt nur in unserer Wahrnehmung haben. So legt er dar, dass wir, immer wenn wir uns als Ich wahrnehmen, auch etwas erkennen, was nicht unser Ich ist. Die Frage die daraus folgt, ist die, ob uns dieses Nicht-Ich von außen zukommt oder ob es vom Ich

¹¹ Fichte SW Bd V, Grund unseres Glaubens, 185

konstruiert wird. Fichte leugnet nicht, dass es Anstöße von außen gibt. Allerdings, für das Ich existiert das Nicht-Ich nur in der eigenen Wahrnehmung, mithin nur als Aspekt des eigenen Ichs. Das Subjekt benötigt für seine Erzeugung und Gestaltung der Außenwelt einen „Anstoß“, die Idealität von Zeit und Raum wird aus der Idealität der Objekte erwiesen, nicht vice versa, wie bei Kant.

Nach Schelling besteht keine andere Realität als die des Ich.

„[...] [Der transzendente Idealist empfindet] unmittelbar nur sich selbst, seine eigne aufgehobene Tätigkeit. Er unterläßt nicht zu erklären, warum es dessen unerachtet notwendig sei, daß wir jene nur durch die ideelle Tätigkeit gesetzte Beschränktheit als etwas dem Ich völlig Fremdes anschauen.“¹³

Die Außenwelt erscheint somit als das Produkt unbewusster Produktionen des Ich. Später wandelt Schelling seine Anschauung in die des objektiven Idealismus um.

Hegel vertrat nach eigenen Angaben einen „absoluten Idealismus“, in dem subjektiver und objektiver Idealismus aufgehoben seien. Kant hatte die Formen des Erkenntnisgegenstandes der Spontaneität des Ich überlassen, so dass nach dieser Seite hin der Gegenstand durch die Kategorien des Geistes konstituiert wurde. Hegel bejaht dies, stellt aber in Frage, ob ein so verstandener Gegenstand wirklich Objekt sein kann. Wenn auch die Kategorien dem Denken als solchem zukommen, folgt daraus keineswegs, dass sie deshalb nur ein Unsriges und nicht auch Bestimmungen der Gegen-

¹² Fichte SW Bd I, GWL, 96

stände an sich wären. Wenn Kant bei seiner Seinserklärung nur diese eine Seite in Anschlag bringt, dann ist das ein „platter Idealismus“¹⁴, der sich nicht auf den Inhalt einlässt, worauf man aber nicht verzichten könne; denn wenn es nach dem alten Glauben der Menschen

„[...] die Bestimmung des Geistes sei, die Wahrheit zu wissen, so liegt darin weiter dieses, daß die Gegenstände, die äußere und die innere Natur, überhaupt das Objekt, was es an sich ist, so sei, wie es als Gedachtes ist, daß also das Denken die Wahrheit des Gegenständlichen sei“¹⁵.

Aber das Ich wird nicht bestimmt durch das An-sich der Dinge, denn damit wäre es wieder um die Spontaneität geschehen, die Hegel unbedingt gewahrt wissen will. Oder soll dann der Gegenstand eine Setzung des Ich sein – dann gäbe es kein echtes Objekt, keine echte Wahrheit mehr, die Hegel aber ebenso in ihrer Vorgefundenheit stehen lassen will. So bleibt ihm nur der Ausweg, dass das Denken des Menschen, wo es Wahrheit ist und das Sein trifft, das Denken des Weltgeistes selbst ist, der die Dinge, indem er sie denkt, erschafft – wo darum Denken, Wahrheit und Sein zusammenfallen. Das ist jetzt absoluter Idealismus.

Trotz dieser verschiedenen Topoi ist der Deutsche Idealismus als philosophische Bewegung zu sehen, seine Vertreter „[...] haben ihre Philosophien bewußt und explizit in Interaktionen entwickelt und wahrgenommen – mit den zeitgenössischen, teilweise nicht weniger tiefgreifenden Veränderungen in Kunst und Religion, Naturforschung und

¹³ Schelling-W Bd II, System, 82

¹⁴ vgl. Hegel TWA Bd 8, E I, 123

¹⁵ Hegel TWA Bd 8, E I, 79

Naturwissenschaften, Recht und Politik sowie mit den entsprechenden Theorien“¹⁶.

Dennoch erscheint es ratsam, die Kontinuität innerhalb des Deutschen Idealismus nicht in gemeinsamen Aussagen oder Methoden der idealistischen Theorien zu sehen, sondern in der diesen Theorien gemeinsamen Anerkennung bestimmter Problembestände und Fragestellungen als solcher, die in philosophischen Begründungen eine zentrale Rolle zu spielen haben. Die Frage nach der Struktur des Selbst- beziehungsweise Ichbewusstseins kann als eine solche Fragestellung gelten, mit der eine Kontinuität der idealistischen Theorien gegeben ist. Denn diese Frage wurde von den Hauptvertretern des Idealismus durchgängig, und zwar in wesentlichen Begründungszusammenhängen, verfolgt. Der Umstand, dass diese Fragestellung in idealistischen Theorien aufkam, erklärt sich wenigstens teilweise daraus, dass Kant dem Selbstbewusstsein im Zusammenhang der philosophischen Begründung von Objektivitätsansprüchen die Stellung des „höchsten Punkts“¹⁷ der Transzendentalphilosophie gegeben hatte. Kant hatte versucht, zu zeigen, dass der Gebrauch von grundlegenden Gegenstandsbegriffen, also Kategorien, seinen Ursprung im „Ich denke“-Bewusstsein und dem darin eingeschlossenen Identitätsgedanken hat.

Der Umstand, dass es für die idealistischen Theorien kennzeichnend ist, im Zusammenhang zentraler Begründungen die Frage nach der Struktur des Selbstbewusstseins zu stellen, bedeutet nicht, dass die systematischen Konzepte und die Stellung, die Subjektivität in ihnen erhält, stets gleich wären. In jedem Fall ging es darum, eine „monistische“ Theorie zu begründen, eine Theorie also, die alles Wirkliche als Modifikation oder als

¹⁶ Sandkühler 2005, 3

Resultat der Selbstentfaltung von Einem versteht. Es sollte also eine monistische Theorie an den Standpunkt des Selbstbewusstseins gebunden beziehungsweise aus ihm heraus gerechtfertigt werden. Dabei kristallisierte sich bald die kontrovers diskutierte Grundfrage heraus, ob das Selbstbewusstsein als das eine Prinzip gelten kann, oder ob es nicht seinerseits auf einen ihn erst ermöglichenden Sachverhalt zurückzuführen ist, der dann das eigentliche „Prinzip“ der Theorie ist. Im ersten Fall wird das Selbstbewusstsein als selbstexplikativ verstanden, im zweiten Fall dagegen als ein Sachverhalt, der gerade nicht aus sich zu verstehen ist, sondern der auf einen ihm vorgängigen Grund beruht. In jedem Fall aber bleibt die Frage nach der Verfassung des Selbstbewusstseins wesentlich für die Begründung der Theorie, weil auch der Zugang zu der angenommenen vorgängigen, das Selbstbewusstsein allererst ermöglichenden Instanz auf eine Betrachtung des Selbstbewusstseins angewiesen bleibt. Einige der Hauptvertreter des Deutschen Idealismus haben ihre Position zu dieser Hinsicht der Theoriebildung im Verlauf ihrer Entwicklung erheblich verändert, was im Verlauf dieser Arbeit offenbar werden wird.

Nach diesen allgemeinen und einführenden Worten möchte ich diese Einleitung mit der Darstellung des Fortgangs dieser Arbeit abschließen. Die wichtigsten Positionen des Deutschen Idealismus zum Selbst- beziehungsweise Ichbewusstsein sollen in der Abfolge ihres Auftretens nachgezeichnet werden.

Einsetzen soll die Darstellung mit Kant, seine erkenntniskritischen Überlegungen machen die dem Menschen zugängliche Objektivität von den Bedingungen der Subjektivität abhängig. Damit wird problematisch, was

¹⁷ vgl. Kant KrV B 134

unter „Subjekt“ und „Subjektivität“ überhaupt zu verstehen ist. In der transzendentalen Deduktion der Kategorien hat Kant die objektive Gültigkeit der Erkenntnisurteile auf eine sogenannte „transzendente Apperzeption“ zurückgeführt. Die Vertreter des Deutschen Idealismus setzten an diesem kantischen Prinzip mit ihren eigenen Überlegungen an.

Im Anschluss an Kant soll die Position Reinholds thematisiert werden, er gilt als erster eigenständiger Kantianer, sein Programm war es, die unausgesprochenen Prämissen der Kantischen Theorie explizit zu machen und aus ihnen die kritische Philosophie schlüssig herzuleiten. Er ist auf diese Weise zu einer eigenständigen, nicht mehr auf Kant zurückführbare Position gelangt. Weiterhin warf Reinhold als erster explizit die Frage nach der eigentlichen Struktur des Selbstbewusstseins auf. Letztlich irritierte er Fichte in dessen frühen Überlegungen derart, dass er sie in der Auseinandersetzung mit Reinhold entwickelte. Die Betrachtung Reinholds soll dabei an seinem Theorieentwurf „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens“ sowie an der „Fundamentallehre“ aus dem ersten Buch der „Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen“ angelehnt sein.

Folgend soll Fichtes erster Versuch fokussiert werden, in welchem die Struktur des Subjekts, des „Ich“, so zu bestimmen ist, dass sie als Prinzip der Theorie gelten kann. Hierbei ist zudem eine frühe Rezension Fichtes wichtig, die Rezension von Schulz' „Aenesidemus“; und der erste Paragraf von Fichtes erster Darstellung der Grundlagen seiner Philosophie, der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95.

Weiterführend möchte ich mich Schellings sogenannter „Ich-Schrift“ zu-

wenden; ihr Titel „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ scheint zunächst ganz dem Programm Fichtes zu entsprechen. Auf einen zweiten Blick erscheint das, was Schelling hier als „Ich“ bezeichnet, allem Bewusstsein und seinen Akten vorgängig sein.

Auf Schelling folgt Hölderlin, da die vorgängig beschriebene Position Schellings Hölderlin nahe zu stehen scheint. Zentral wird hier Hölderlins Kritik an Fichte sein sowie seine These, das, was als eigentliches Prinzip philosophischen Verstehens zu gelten hat, sei nicht als „Ich“, sondern als „Sein“ zu bestimmen. Entsprechend wird das zweiseitige Fragment „Urteil und Sein“ Gegenstand der Betrachtung sein.

Nach der Betrachtung der Kritik Hölderlins an ihm, soll erneut Fichte fokussiert werden, konkret die zweite Darstellung der Wissenschaftslehre, also die sogenannten „Wissenschaftslehre nova methodo“. Diese kann als explizite Reaktion auf die Kritik Hölderlins gedeutet werden, hier möchte Fichte wirklich das Selbstbewusstsein als Prinzip etablieren.

Im Anschluss daran werde ich mich erneut Schelling zuwenden, genauer seinem „System des transzendentalen Idealismus“, das den Gedanken einer unbewussten, aber vom Selbstbewusstsein her konzipierten Grundstruktur des Geistes zur Geltung bringt, und auf dieser Grundlage das ganze System des Wissbaren tatsächlich herleiten will.

Im weiteren Fortgang möchte ich mich Hegel zuwenden, hierbei soll von seinen frühen Schriften ausgegangen werden, in denen sich seine spätere Kritik an Kant und Fichte bereits abzeichnet – die Kritik an einem Bild des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, das eine „Entzweiung“ als wesentlich

ansetzt und festschreibt. Hegel hält hingegen Ausprägungen des Selbstbewusstseins möglich, in denen diese „Entzweiung“ noch gar nicht eingetreten oder auch wieder überwunden ist. Daher wird es für Hegels Erörterung des Selbstbewusstseins kennzeichnend, verschiedene Gestalten des Selbstbewusstseins zu betrachten. Dies geschieht in der „Phänomenologie des Geistes“, die folgend zentral wird. Anschließend soll Hegels inner-systematische Konzeption des Selbstbewusstseins fokussiert werden. Dabei wird es erstens, um seine Darstellung der Phänomene des Bewusstseins und Selbstbewusstseins in der Philosophie des „subjektiven Geistes“ gehen. Zweitens soll Hegels Rechtsphilosophie thematisiert werden, in der Subjektivität in Gestalt der „Moralität“ relevant erscheint.

Abschließend soll noch kurz auf die Rolle der Interpersonalität bei Fichte, Schelling und Hegel eingegangen werden.

1 Der Begriff der Transzendentalen Apperzeption in Kants „Kritik der reinen Vernunft“

Dass die Frage nach der Verfassung des Selbstbewusstseins in den Theorieentwürfen des Deutschen Idealismus eine so zentrale systematischen Bedeutung erlangte, ist wohl weitgehend daraus zu verstehen, dass sie durchgängig in einer Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants entstanden sind.

Kants Philosophie markiert einen Wendepunkt im abendländischen Denken. Mit seinen drei „Kritiken“ stellt er sich gegen jede Vereinseitigung philosophischen Denkens und sucht nach einer Neubegründung der Philosophie überhaupt. Diese fragt nach den transzendentalen Bedingungen, wie Erkenntnis möglich ist, und welche Grenzen die Erkenntnisvermögen haben. Neben der „Kritik der praktischen Vernunft“, in der Kant seine Sittenlehre vorstellt und neben der „Kritik der Urteilskraft“, wo er die Stellung der Urteilskraft als Vermittlungsinstanz zwischen theoretischer und praktischer Philosophie untersucht, legt er in der „Kritik der reinen Vernunft“ das Fundament zu seiner kritischen Transzendentalphilosophie. Die „Kritik der reinen Vernunft“ enthält zwei grundlegende Einsichten Kants, die, zum Verständnis, hier kurz dargestellt werden sollen. Es handelt sich zum einen um synthetische Urteile a priori und die apriorischen Bedingungen ihrer Möglichkeit; zum anderen, um Kants Kopernikanische Wende und das Ding an sich. Kant schreibt:

„Der Idealismus mag in Ansehung der wesentlichen Zwecke der Metaphysik für noch so unschuldig gehalten werden (das er in der Tat nicht ist), so bleibt es immer ein Skandal der Philosophie und all-

gemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unsern inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen, und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genügenden Beweis entgegenstellen zu können“¹⁸.

Diesen skandalösen Zustand möchte Kant beheben. Hierfür bezieht er sich auf Wissenschaften, die bereits vorliegen und die, zum Teil schon seit Jahrhunderten eindeutig die Kriterien der Wissenschaftlichkeit zu erfüllen scheinen: Er stellt der Metaphysik beziehungsweise der Philosophie insgesamt die Logik, die Mathematik und die Physik gegenüber, die allesamt über das Stadium des „Herumtappens“¹⁹ hinaus seien. Seine Strategie besteht darin, diesen Wissenschaften „abzulernen“, wie sie sich dieses Verdienstes bemeistert haben, und dann entsprechendes für die Philosophie zu versuchen. Kant ist der festen Überzeugung, dass seine Überlegungen anhand von Mathematik und Naturwissenschaften, dass nämlich Vollzüge des erkennenden Subjekts die Bedingung der Erkenntnis von Gegenständen sind und nicht umgekehrt, unsere Erkenntnisleistungen aus den Gegenständen abgeleitet werden können, auch auf die Metaphysik übertragen werden können:

„Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie

¹⁸ Kant KrV B XL Fn.

¹⁹ vgl. Kant KrV B XV

uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“²⁰.

Im Zusammenhang mit der Untersuchung dieser Frage spricht Kant später von „Transzendentalphilosophie“, verstanden als eine Neubegründung der Philosophie und Metaphysik:

„Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? nämlich reine Anschauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urteile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann, welche Urteile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstände der Sinne reichen, und nur für Objekte möglicher Erfahrung gelten können.“²¹

Leibnitz teilte die Welt der Aussagen, mit denen ein Wahrheits- oder Geltungsanspruch verbunden ist, in empirische und rationale ein, in „Vernunft-“ und „Tatsachenwahrheiten“:

„Il y a deux sortes des *verités*, celles de *Raisonnement* et celles de *Fait*“²².

Kant meint nun, dass man einen Aussagentyp bisher übersehen beziehungsweise falsch interpretiert habe, die „synthetischen Urteile a

²⁰ Kant KrV B XVI

²¹ Kant KrV B 73

²² Leibnitz 2002, 124

priori“. Nur allein Wahrheiten dieser Art seien gewiss und von philosophischer Relevanz.

Erkenntnisse, die nur „[...] durch Erfahrung möglich sind“²³, nennt Kant Erkenntnisse „a posteriori“. Mit „Erfahrung“ meint Kant die Sinneseindrücke und ihre Verarbeitung im Denken. Erfahrung entsteht „[...] durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren [...]“²⁴. Die Erfahrung lehrt uns, „[...] dass etwas so oder so beschaffen [...]“ ist. Kant spricht hier auch von „empirischer Erkenntnis“. Erkenntnisse „a posteriori“ scheidet Kant von Erkenntnissen „a priori“, „[...] die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden“²⁵. Erkenntnisse a priori, „[...] denen gar nichts Empirisches beigemischt ist“²⁶, nennt Kant auch „reine“ Vernunft Erkenntnisse oder reine Erkenntnisse a priori. Die Einteilung der Erkenntnisse wird hier nach ihren Quellen vorgenommen, die einen entstammen der Erfahrung, die andern der Vernunft. Wenn man Erkenntnisse, die einem Subjekt ein Prädikat zusprechen, sprachlich formuliert, so erhält man in der Sprache Kants „Urteile“. Kant nennt neben der Unabhängigkeit von jeglicher Erfahrung zwei weitere Merkmale, an Hand derer man Urteile a priori als solche erkennen und von Urteilen a posteriori unterscheiden kann. Zum einen erkennt man Urteile a priori an dem Anspruch auf Notwendigkeit, mit dem sie auftreten:

„Findet sich also [...] ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger

²³ Kant KrV B 3

²⁴ Kant KrV B 1

²⁵ Kant KrV B 2

²⁶ Kant KrV B 3

Satz gültig ist, so ist er schlechterdings a priori“²⁷.

Notwendig ist ein Urteil für Kant immer, wenn es nicht falsch sein darf. Diesen Anspruch auf notwendige Geltung besitzen aus der Erfahrung stammende Erkenntnisse nicht. Aus der Erfahrung gewonnene Urteile a posteriori lehren uns zwar, dass etwas so oder so beschaffen ist, aber nicht, dass es nicht anders sein könne. Das andere Merkmal, an dem man nach Kant ein Urteil a priori erkennen kann, ist die „strenge Allgemeinheit“²⁸, die in dem Urteil zum Ausdruck kommt. Wenn ein Urteil eine Regel beinhaltet, von der es keine Ausnahme geben darf, so haben wir ein Urteil von strenger Allgemeinheit vor uns. Ein Urteil von strenger Allgemeinheit kann nicht auf Erfahrung beruhen. Aus der Erfahrung können wir nur erkennen, dass es gewisse Regelmäßigkeiten gibt und dass eine bestimmte Regel bisher ohne Ausnahme gegolten hat. Man kann daraus jedoch nicht schließen, dass es nicht irgendwann doch eine Ausnahme von der Regel gibt.

Kant nimmt anschließend noch eine andere Einteilung der Urteile vor, indem er zwischen analytischen und synthetischen Urteilen unterscheidet. Diese Einteilung bezieht sich auf den Erkenntnisgehalt der Urteile. Analytische Urteile formulieren nach Kant, was in einem Begriff in „versteckter Weise“²⁹ enthalten ist. Synthetische Urteile erweitern nach Kant unser Wissen:

„[...], wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines

²⁷ Kant KrV B 3

²⁸ Kant KrV B 4

²⁹ Kant KrV B 10

Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats gibt also ein synthetisch Urteil“³⁰.

Die Synthesis zwischen dem Subjekt „Körper“ und dem Prädikat „schwer“ wird durch die Erfahrung begründet und fügt unserem Wissen eine Erkenntnis hinzu. Deswegen sind alle Urteile a posteriori immer auch synthetische Urteile im Sinne Kants. Die beiden Urteilsarten werden danach unterschieden, ob sie eine zusätzliche Erkenntnis enthalten oder nicht.

Kant war von der Frage ausgegangen, ob es eine von der Erfahrung unabhängige Erkenntnis, eine reine Vernunftkenntnis gibt. Analytische Urteile sind zwar auch unabhängig von jeglicher Erfahrung und sind insofern a priori, enthalten jedoch keine echte Erkenntnis und erweitern unser Wissen nicht. Analytische Urteile a priori werden lediglich für die Erläuterung der Begriffe benötigt und sind nicht das, was Kant sucht. Kant muss zeigen, dass es auch synthetische Urteile a priori gibt, also Urteile, die eine echte Erkenntnis enthalten, ohne sich in irgendeiner Weise auf Erfahrung zu stützen. Synthetische Urteile a priori wären die von Kant gesuchten Erkenntnisse, die allein der Vernunft entstammen. Beispiele hierfür sieht Kant in verschiedenen Bereichen. Für Kant beruht die gesamte Mathematik auf reiner Vernunftkenntnis:

„Die Mathematik gibt uns ein glänzendes Beispiel, wie weit wir es, unabhängig von der Erfahrung, in der Erkenntnis a priori bringen können. Nun beschäftigt sie sich zwar mit Gegenständen und Erkenntnissen bloß so weit, als sich solche in der Anschauung dar-

³⁰ Kant KrV B 11

stellen lassen. Aber dieser Umstand wird leicht übersehen, weil gedachte Anschauung selbst a priori gegeben werden kann, mithin von einem bloßen reinen Begriff kaum unterschieden wird. Durch einen solchen Beweis von der Macht der Vernunft eingenommen, sieht der Trieb zur Erweiterung keine Grenzen“³¹.

Nach Kant sind mathematische Urteile insgesamt synthetisch und eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori. Kant erörtert seine Auffassung anhand des Satzes „ $7 + 5 = 12$ “, eines Beispiels aus der Arithmetik. Zum einen stellt Kant fest, dass „ $7 + 5 = 12$ “ ein Urteil a priori ist, denn der Satz enthält eine Notwendigkeit, die nicht aus der Erfahrung stammen kann. Die Addition von „7“ und „5“ zu einer Summe muss notwendiger Weise „12“ ergeben. Etwas anderes ist nicht möglich. Zum anderen ist Kant der Ansicht, dass der arithmetische Satz „ $7 + 5 = 12$ “ kein analytisches Urteil ist, das nur ausdrückt, was in den Begriffen an Bedeutung bereits enthalten ist. In den Bedeutungen von „7“, „5“ und „Summe“ ist die „12“ für Kant nicht bereits unausgesprochen enthalten:

„Der Begriff von Zwölf ist keinesweges dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und, ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen“³².

Erst wenn man die Anschauung zu Hilfe nimmt und beispielsweise die fünf Finger einer Hand einzeln nacheinander zur Sieben hinzuzählt, gelangt man zum Resultat Zwölf. Deshalb kann es sich für Kant nicht um ein

³¹ Kant KrV B 8

analytisches Urteil handeln sondern nur um einen synthetisches. Damit ist für Kant nachgewiesen, dass der arithmetische Satz „ $7 + 5 = 12$ “ ein synthetisches Urteil a priori ist. Auch die Sätze der Geometrie sind nach Kant synthetische Urteile a priori:

„Eben so wenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zweien Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu, und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelt deren allein die Synthesis möglich ist“³³.

Auch die Physik als Naturwissenschaft enthält nach Kant synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich, weiterhin deutet Kant das Prinzip der Kausalität als synthetische Erkenntnis a priori.

Für Kant haben nicht nur Urteile sondern auch bestimmte Begriffe einschließlich ihrer Bedeutung ihren Ursprung im Erkenntnisvermögen a priori, in der reinen Vernunft:

„Aber nicht bloß in Urteilen, sondern selbst in Begriffen zeigt sich ein Ursprung einiger derselben a priori“³⁴.

So ist auch der Begriff der „Ursache“ für Kant offenbar von der Vernunft

³² Kant KrV B 15

³³ Kant KrV B 16

³⁴ Kant KrV B 5

vorgegeben und kann deshalb nur in einer bestimmten Weise interpretiert werden. Der Begriff der Ursache enthält „[...] den Begriff einer Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel“³⁵. Der Begriff der Ursache lässt sich deshalb nicht ableiten „[...] von einer öftern Beigesellung dessen was geschieht, mit dem was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit (mithin bloß subjektiven Notwendigkeit), Vorstellungen zu verknüpfen [...]“³⁶. Kant demonstriert sein Konzept der „Begriffe a priori“ am Beispiel des Begriffs „Körper“:

„Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, selbst die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er (welcher nun ganz verschwunden ist) einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen. [...] Ihr müßt also, überführt durch die Notwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, daß er in eurem Erkenntnisvermögen a priori seinen Sitz habe“³⁷.

Die zweite grundlegende Einsicht Kants ist, dass diese apriorischen Möglichkeitsbedingungen subjektive Voraussetzungen sind: Sie liegen nicht auf der Seite der Gegenstände, sondern auf der Seite des erkennenden Subjekts. Das kann man an der berühmten Redeweise von der „kopernikanischen Wende“³⁸ erläutern. Die Bezeichnung geht auf eine

³⁵ Kant KrV B 5

³⁶ Kant KrV B 4

³⁷ Kant KrV B 5f.

³⁸ Kant KrV B XVI; Als „kopernikanische Wende“ bezeichnet man die von Kopernikus mit seinem Werk „De revolutionibus orbium coelestium“, aus dem Jahr 1543, eingeleitete Entwicklung der Auffassung, dass die Erde nicht der Zentralkörper des astronomischen Weltsystems sei.

Bemerkung Kants in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft zurück, in der Kant seine neue erkenntnistheoretische, nämlich transzendente Einstellung, wonach sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten müssen, durch Hinweis auf Kopernikus erläutert:

„Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die Anschauung der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen“³⁹.

„Kopernikanisch“ stellt sich Kant in seiner Transzendentalphilosophie auf den Standpunkt, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind.⁴⁰

Wir müssen uns bewusst machen, dass alle Gegenstände, auf die wir unsere Aufmerksamkeit richten, immer schon in dem Raster erscheinen, das wir mitbringen. Schon unsere Sinnesorgane wirken wie ein Filter. Das gilt erst recht für unsere Vernunft. Alle Gegenstände sind vorstrukturiert; die Dinge werden überhaupt erst konstituiert durch uns, ohne die Mitwirkung unserer Erkenntnisorgane gäbe es nur ein unendliches Chaos an Sinneseindrücken. Kant richtet sich hier gegen den naiven Realismus des unbefangenen Alltagsverstandes.

³⁹ Kant KrV B XVI

Die wichtigste Konsequenz der kopernikanischen Wende ist die Unterscheidung von Erscheinung und „Ding an sich“:

„Kants kopernikanische Revolution besagt, daß die Gegenstände der objektiven Erkenntnis nicht von selbst erscheinen, sondern vom (transzendentalen) Subjekt zur Erscheinung gebracht werden müssen. Sie sind daher nicht länger als Dinge, die an sich bestehen, sondern als Erscheinungen anzusprechen“⁴¹.

Die von uns erkannten Gegenstände der Welt sind nach Kant nicht die realen Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen, die nicht unabhängig von unserer Erkenntnis objektiv in Raum und Zeit vorhanden sind. Raum und Zeit sind vielmehr unsere Anschauungsformen oder Erkenntnisstrukturen, nach denen die Gegenstände geformt und in denen sie so erkannt werden, das heißt, nicht nur einige Eigenschaften der Dinge wie ihre Farben werden erst in dem Erkenntnisprozess geschaffen, sondern dieses Schaffen betrifft nach Kant auch die Grundstrukturen der Dinge, ihr Sein in Raum und Zeit. Das Ansichseiende der Dinge kennen wir nach Kant sogar nicht und weder die von uns erkannte Welt der Erscheinungen noch unsere von vornherein, a priori, vorhandenen Erkenntnisstrukturen wie die von Raum und Zeit haben mit dem Ansichseienden etwas zu tun. Daher kann nach Kant über die Dinge an sich oder der unserer erkannten Erscheinungswelt zugrundeliegenden Realität grundsätzlich nichts ausgesagt oder erkannt werden. Er sagt:

„[...] was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche

⁴⁰ vgl. Kant KrV A 111, A 158

es nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann“⁴².

Erfahrung beruht auf einer synthetischen Einheit der Erscheinungen. Diese wird durch die Kategorien hergestellt und ist letztlich im Selbstbewusstsein gegründet, das Kant das „Ich denke“ beziehungsweise „transzendente Apperzeption“ nennt. Der Begriff der Apperzeption nimmt eine zentrale Stellung in der Philosophie Kants ein.

Kant verbindet Apperzeption wie Leibniz mit Bewusstsein und Selbstbewusstsein, der Akzent liegt allerdings nicht auf der Unterscheidung des Bewussten vom Unbewussten sondern des transzendentalen vom empirischen Teil des Bewusstseins.

Die „transzendente Apperzeption“ ist nach Kant die a priori gegebene Identität und Einheit des Selbstbewusstseins die sich den wechselnden Bewusstseinsinhalten gegenüber als konstantes durchgängiges Sich-selbst-Gleichbleibendes erhält. Wäre die Einheit des Bewusstseins nicht a priori vor aller Erfahrung gegeben käme sie erst als Produkt der Erfahrung und Erkenntnis zustande so gäbe es nicht jene Konstanz des „Ich denke“ sondern so viele wechselnde und verschiedene Selbst als es unterschiedliche und wechselnde Erfahrungen und Erkenntnisse gibt.

Die reine Apperzeption ist das spontane ursprüngliche Selbstbewusstsein des „Ich denke“. Das „Ich“ ist in diesem Sinne die bloße logische Einheit des Subjekts:

⁴¹ Höffe 1983, 54

„Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte, welches eben so viel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder wenigstens für mich nichts sein.“⁴³

Die mit allen Subjekten gegebene transzendente Apperzeption bewirkt, dass aus der Mannigfaltigkeit der Vorstellungen eine Einheit wird: sie ist die Ursache, dass dem Erkenntnisvermögen Objekte gegeben sind und wird von Kant als intersubjektiv notwendig und objektiv bestimmt:

„Verbindung liegt aber nicht in den Gegenständen, und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori zu verbinden, und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter Einheit der Apperzeption zu bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntnis ist“⁴⁴.

Um Kants Subjektbegriff zu erhellen wende ich mich im folgendem dem Kernstück der „Kritik der reinen Vernunft“ zu, welches zugleich deren dunkelstes Kapitel ist, der transzendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe.

Die transzendente Deduktion soll zeigen, dass wir insofern berechtigt sind, die reinen Verstandesbegriffe zu gebrauchen, als diese Gegenstandsbezug haben oder objektive Gültigkeit besitzen. Die Deduktion zerfällt

⁴² Kant KrV B 332f.

⁴³ Kant KrV B 131f.

⁴⁴ Kant KrV B 134f.

Kants Auskunft zufolge in eine objektive und eine subjektive Deduktion. In der Vorrede zur ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ erklärt sich Kant über das Verhältnis beider Deduktionsformen:

„Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes, und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere gehet darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten, und obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehöret sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung erkennen, und nicht, wie ist *das Vermögen zu denken* selbst möglich? Da das letztere gleichsam eine Aufsuchung der Ursache zu einer gegebenen Wirkung ist, und in so fern etwas einer Hypothese Ähnliches an sich hat [...], so scheint es, als sei hier der Fall, da ich mir die Erlaubnis nehme, zu *meinen* [...]. In Betracht dessen muß ich dem Leser mit der Erinnerung zuvorkommen: daß, im Fall meine subjektive Deduktion nicht die ganze Überzeugung, die ich erwarte, bei ihm gewirkt hätte, doch die objektive, um die es mir hier vornehmlich zu tun ist, ihre ganze Stärke bekomme, wozu allenfalls dasjenige, was [...] gesagt wird, allein hinreichend sein kann“⁴⁵.

In der zweiten Auflage hat Kant die subjektive Deduktion, die im Aufweis der verschiedenen Erkenntniskräfte, also der sinnlichen Apprehension,

⁴⁵ Kant KrV A XVII f.

Reproduktion der Einbildungskraft und der Rekognition im Begriff, bis hin zum höchsten Punkt der Erkenntnis, der transzendentalen Apperzeption, besteht, wesentlich beschnitten.⁴⁶ Deutlicher als in der ersten Auflage spricht er allein dem Verstand die Fähigkeit zu, eine Synthesis des Mannigfaltigen zustande zu bringen. Konsequenterweise identifiziert er dann auch die synthetische Einheit der Apperzeption – an der man nach Kant die ganze Logik und Transzendentalphilosophie festmachen kann – mit dem Verstand selbst.⁴⁷ Die ursprüngliche Entgegensetzung von Gegenstand und Erkenntnis macht sich hier geltend. Die so gewonnene Vorrangstellung des Verstandes muss noch gerechtfertigt, die reinen Verstandesbegriffe müssen deduziert werden. Es ist bezeichnend, dass Kant in seiner transzendentalen Deduktion wieder auf die subjektive Deduktion zurückkommt. Im zweiten Beweisschritt der transzendentalen Deduktion schließt sich Kant wieder enger an die erste Auflage an und greift auf Elemente der subjektiven Deduktion zurück. So entwickelt er eine Theorie der Affektionen des inneren Sinnes durch den Verstand, die zu einer transzendentalen Handlung der Einbildungskraft führen soll. Er greift hierfür seine in der ersten Auflage entwickelte, aber in der zweiten mehr oder weniger fallen gelassene Theorie der Einbildungskraft auf. Dabei verstärkt er die schon in der ersten Auflage anbahnende Tendenz, die Einbildungskraft auf den Verstand zu reduzieren.

Im Folgenden soll es nun um die „transzendente Apperzeption“ und das „Selbstbewusstsein“ im Text der sogenannten „A-Deduktion“ der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ gehen. Am Ausgangspunkt dieser Deduktion finden sich nachstehende Passagen:

⁴⁶ vgl. Neemann 1993, 395ff.

„Es sind aber drei ursprüngliche Quellen, (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele) die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich *Sinn*, *Einbildungskraft*, und *Apperzeption*. Darauf gründet sich 1) die Synopsis des Mannigfaltigen a priori durch den Sinn; 2) die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft; 3) die Einheit dieser Synthesis durch ursprüngliche Apperzeption. Alle diese Vermögen haben, außer dem empirischen Gebrauch, noch einen transz., der lediglich auf die Form geht, und a priori möglich ist.“⁴⁸

und

„Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperzeption*; jede derselben kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen.“⁴⁹

Entscheidend ist die Aussage des zweifachen Gebrauchs der drei Erkenntnisvermögen: empirisch und transzendental beziehungsweise rein. Des Weiteren ist die Aussage von Bedeutung, dass der transzendente, indem er die „Elemente oder Grundlagen a priori“ enthält, den empirischen Gebrauch allererst ermöglicht.

⁴⁷ vgl. Kant KrV B 128f., 134

⁴⁸ Kant KrV A 95

⁴⁹ Kant KrV A 115

„Also sind im Verstande reine Erkenntnisse a priori, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung aller möglichen Erscheinungen, enthalten. Dieses sind aber die *Kategorien*, d.i. die reine Verstandesbegriffe, folglich enthält die empirische Erkenntniskraft des Menschen notwendig einen Verstand, der sich auf alle Gegenstände der Sinne, obgleich nur vermittelst der Anschauung, und der Synthesis derselben durch Einbildungskraft bezieht, unter welchen also alle Erscheinungen, als Data zu einer möglichen Erfahrung stehen.“⁵⁰

Dem Gebrauch unserer empirischen Erkenntniskraft, dem, was Kant die „empirische Erkenntnis“⁵¹ oder auch „wirkliche Erfahrung“⁵² nennt, liegt unser transzendentes Vermögen zugrunde – beziehungsweise ist als zugrundeliegend in jenem aktiv. Dies hat Kant bereits zu Beginn der Deduktion deutlich gemacht, wo immer vom empirischen Erkenntnisprozess, also von Apprehension, Reproduktion und Apperzeption in „naiver Weise“ ausgegangen wird, um dann jedesmal die Notwendigkeit der transzendentalen Grundlegung, derselben, zu behaupten.⁵³

Kant unterscheidet also die „empirische“ von einer „transzendentalen Apperzeption“, und dies erscheint wesentlich für die Frage nach dem Kantischen Begriff des Selbstbewusstseins. Für die „empirische Apperzeption“ gilt:

⁵⁰ Kant KrV A 119

⁵¹ Kant KrV A 114

⁵² Kant KrV A 125

⁵³ vgl. Kant KrV A 99ff.

„Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der innern Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann keine stehendes oder bleibendes Selbst in diesem innrer Erscheinung geben, und wird gewöhnlich der *innere Sinn* genannt [...]“⁵⁴.

Demgegenüber ist die „transzendente Apperzeption“ das „[...] stehende[s] oder bleibende[s] Selbst in diesem Flusse innrer Erscheinungen“⁵⁵, es ist eine „ursprüngliche und transzendente Bedingung“:

„Das, was *notwendig* als numerisch identisch vorgestellt werden soll, kann nicht als ein solches durch empirische Data gedacht werden. Es muß eine Bedingung sein, die vor aller Erfahrung vorhergeht, und diese selbst möglich macht, welche eine solche transzendente Voraussetzung geltend machen soll.“⁵⁶

Anscheinend sind beide Apperzeptionen Fälle von Selbstbewusstsein. Im Falle des ersten bin ich mir nichts als der Spiegel empirischer, zufälliger Data; im zweiten Fall dagegen habe ich das Bewusstsein numerischer Identität beziehungsweise Einheit⁵⁷.

Der zweite Fall, die transzendente Apperzeption, ist nun der problematische, einerseits sollte die transzendente Apperzeption ein Erkenntnisvermögen sein, andererseits erweist sie sich nun als die Identität des Selbstbewusstseins. Inwiefern wäre aber vom Phänomen des Selbst-

⁵⁴ Kant KrV A 107

⁵⁵ Kant KrV A 107

⁵⁶ Kant KrV A 107, vgl. B 132

bewusstseins zu sagen, es sei ein Erkenntnisvermögen, und noch dazu ein nicht-empirisches, also nicht-phänomenales? Dass die transzendente Apperzeption tatsächlich ein apriorisch gegenstandskonstitutives Erkenntnisvermögen ist, macht Kant wie folgt nochmals deutlich:

„Eben diese transzendente Einheit der Apperzeption macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen.“⁵⁸

Wie verhält sich dazu das Selbstbewusstsein, von dem sich ohne weiteres kaum wird sagen lassen, es „mache“ einen „Zusammenhang“? Eine Antwort hierauf scheint der Fortgang des zuletzt Zitierten zu bringen:

„Denn diese Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet“⁵⁹.

Hier wird erstens ausgesagt, dass das Selbstbewusstsein als Identitätsbeziehungsweise Einheits-Bewusstsein einer Bedingung unterliegt; diese betrifft, zweitens, sein Zustandekommen, also dass es überhaupt zustande kommt, das heißt, dass es vermittelt und nicht unmittelbar ist; drittens verdankt es sich einer Einsicht, die sie beim empirischen Erkennen gewinnt, und viertens, deren Gegenstand beziehungsweise Inhalt ist die Identität in den von der transzendentalen Apperzeption gestifteten Synthesis-

⁵⁷ vgl. Kant KrV A 108

⁵⁸ Kant KrV A 108

⁵⁹ Kant KrV A 108

leistungen. Das transzendente Selbstbewusstsein ist somit die empirisch vermittelte Einsicht in die zugrundeliegende transzendente Apperzeption als Erkenntnisprinzip. Anders gesagt: die transzendente Apperzeption kommt im Selbstbewusstsein zur Erscheinung, aber nur angesichts der von ihr ausgehenden synthetisierenden Konstitutionsleistungen im empirischen Erkennen.

„Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewußtsein einer eben so notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d.i. nach Regeln, die sie nicht allein reproduzibel machen, sondern dadurch auch ihrer Anschauung einen Gegenstand bestimmen, d.i. den Begriff von etwas, darin sie notwendig zusammenhängen: denn das Gemüt konnte/könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung vor Augen hätte, welche alle Synthesis der Apprehension (die empirisch ist) einer transzendentalen Einheit unterwirft, und ihren Zusammenhang nach Regeln a priori zuerst möglich macht“⁶⁰.

Es sind an dieser Stelle zwei Bedeutungen beziehungsweise Instantiierungen der transzendentalen Apperzeption zu unterscheiden: Erstens, rein als „Prinzip“, welches mittels „transzendentaler Handlungen“, also kategoriale Setzungen „Einheit in die Mannigfaltigkeit“ bringt, somit der Natur die Gesetze vorschreibt; und sie, zweitens, in ihrer Erscheinungsweise im Selbstbewusstsein, welche im Prozess des empirischen Erkennens zustande kommt durch die Einsicht in die vor-

⁶⁰ Kant KrV A 108

bewussten Identitätsleistungen. Kant nimmt unter den transzendentalen Vermögen auch die Apperzeption an, deren Ort zwar im menschlichen „Gemüt“ liegt, deren Wirken jedoch in den selbstbewussten empirischen Erkenntnisakt zwar ein-, aber nicht in ihm aufgeht, weil er sein „Grund“ ist. Bei der transzendentalen Apperzeption handelt es sich primär um ein objektives Prinzip, das unabhängig von unserem Wollen die Welt konstituiert – wenn es auch notwendig in uns zu Bewusstsein kommt.

Kurz: Dem Selbstbewusstsein liegt die Apperzeption als transzendentales Vermögen, der „reine Verstand“, zugrunde, als welche das Subjekt „transzendente Handlungen“ auszuführen vermag. Gleichzeitig sind die Einheit des Bewusstseins und des Selbstbewusstseins unmittelbarer Ausdruck der Apperzeption als Vermögen, so dass alles empirische Erkennen auf sie als apriorische Einheit bezogen ist; allerdings bedarf solches unmittelbare Selbstbewusstsein noch der Vermittlung über das empirische Erkennen, um sich als Identität bewusst zu werden. Kant unterscheidet zwischen der transzendentalen und der empirischen beziehungsweise der objektiven und der subjektiven Einheit der Apperzeption. Diese Unterscheidung selbst sowie die aus ihr folgenden Schlüsse macht er vor allem in der transzendentalen Deduktion der ersten beiden Auflagen der „Kritik der reinen Vernunft“ deutlich. Kant möchte mit dieser Unterscheidung auf den Umstand aufmerksam machen, dass die Annahme eines Subjekts des Denkens, das logisch einfach und in allen seinen Gedanken identisch ist, nicht unmittelbar etwas zur Bestimmung dessen beiträgt, als was ich mich erfahre, wenn ich mich auf meine Zustände reflektierend beziehe, also mich selbst zum Objekt meines Denkens mache. Selbstbewusstsein, verstanden als Wissen um meine Zustände, ist nicht identisch mit dem Selbstbewusstsein, das eine notwendige Bedingung darstellen soll für die

Möglichkeit des Denkens. Selbstbewusstsein, verstanden im ersten Sinne, ist empirisches Selbstbewusstsein, weil seine Möglichkeit daran gebunden ist, dass eine materiale Voraussetzung erfüllt ist, nämlich dass eine innere Anschauung meiner selbst vorliegt. Selbstbewusstsein, verstanden im zweiten Sinne, meint das analytische Implikat der Vorstellung des „Ich denke“, das insofern ein bloß logisches Erfordernis darstellt, dafür, dass man nicht nur mit dem Begriff eines Subjekts des Denkens, sondern auch mit dem eines in Urteilen Objekte bestimmenden Subjekts des Denkens einen Sinn verbinden kann. Diese Unterscheidung zwischen einem nicht der Anschauungsbedingung unterworfenem, transzendentalen und einem empirischen Selbstbewusstsein, folgt man der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“, stellt Kant als abbildbar in Hinsicht auf sein vermögenstheoretisches Modell des „Ich“ dar, jenes Modell, das die Unterscheidung zwischen einer reinen beziehungsweise ursprünglichen und einer empirischen Apperzeption motiviert.

Zwar sind die idealistischen Autoren in Kants Nachfolge schon sehr früh zu dem Ergebnis gekommen, dass seine Argumentation in der Kategorien deduction unzulänglich sei, dennoch blieb es für sie doch eine unbestreitbare Einsicht Kants, dass philosophische Begründungen an den Standpunkt unseres Selbstbewusstseins rückgebunden sein müssen. Der von Kant dargelegten Unterscheidung wurde eine systemkonstituierende Bedeutung beigemessen. Obwohl keiner der „großen“ drei Idealisten, also Fichte, Schelling oder Hegel, mit der Kantischen Behandlung der Unterscheidung zwischen empirischem und reinem Selbstbewusstsein einverstanden gewesen ist, haben alle drei nie auch nur den geringsten Zweifel daran gelassen, dass die Einführung der Vorstellung eines transzendentalen Selbstbewusstseins eine der größten Leistungen der Kantischen theoretischen

Philosophie ist, hinter die zurückzufallen verhängnisvoll wäre.⁶¹

⁶¹ vgl. Horstmann 2003, 243ff.

2 Der Begriff des Selbstbewusstseins in Reinholds „Elementarphilosophie“

Karl Leonhard Reinhold gilt als Wegbereiter der Rezeption der kritischen Transzendentalphilosophie Immanuel Kants im deutschen Sprachraum. Er versuchte, die kritische Philosophie zu einer „Elementarphilosophie“ auszubauen, in der Vernunft und Sinnlichkeit aus dem Vorstellungsvermögen abgeleitet werden. Mit seinen dahingehend zentralen Schriften „Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen“ aus dem Jahr, „Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Erster Band“ von 1790 und „Über das Fundament des philosophischen Wissens“ aus dem Folgejahr, in denen er Kants Theorie eigenständig weiterentwickelt hat, spielte er eine wichtige Rolle in der Entwicklung des Deutschen Idealismus; zudem warf er als erster explizit die Frage nach der Struktur des Selbstbewusstseins auf.

Zunächst war Reinholds Verhältnis, in das er sich zu Kants Philosophie setzte, ablehnend, erst durch die Lektüre der „Kritik der reinen Vernunft“ wurde aus dem Kritiker Kants ein Verteidiger des Kantischen Gedankenguts. Reinhold zeigte sich vor allem von Kants Konzeption des „Vernunftglaubens“ überzeugt – eines Fürwahrhaltens, das sich nicht wissenschaftlich begründen lässt, das aber dennoch vernünftig ist, da es aus dem moralischen Standpunkt, damit aus der praktischen Vernunft, entspringt. Reinhold wollte in der Folge Kants Philosophie einer größeren Leserschaft nahe bringen, indem er die Bedeutung dessen Philosophie für die Kultur der Zeit herausstellte, und vor allem die durch sie eröffnete Potentialität einer nicht-obstkurantistischen, vernünftigen Religion.⁶²

⁶² Vgl. Rohls 1997, 252f.

Reinholds Verhältnis zu Kant sollte sich aber noch ein zweites Mal wandeln, hin zu einer Rekonstruktion der kantischen Philosophie. Es schien ihm erforderlich, eine neue Darstellung der Philosophie Kants vorzulegen, die deren bisher unausgesprochene Grundannahmen explizit und präzise formuliert und die Ergebnisse der „kritischen“ Philosophie aus diesen Grundannahmen schlüssig herleitet, also Kants Theorie auf eine sichere Grundlage stellt, ähnlich wie es auch der frühe Fichte und Schelling intendiert hatten.⁶³

Reinhold verfolgte sein Programm einer Neubegründung der Kantischen Philosophie unter der methodologischen Prämisse, dass eine Theorie ihre Aussagen aus einem Grundsatz begründen müsse. Nur so kann sie nach Reinhold als ein einheitliches System gelten. Reinhold hat damit den „methodologischen“ Monismus in die nachkantische Philosophie eingebracht. Reinhold stellte sich in der Folge die Frage, welcher Sachverhalt für die Kantische Theorie grundlegend ist, insofern dass er in dem Grundsatz thematisch sein muss, auf dem diese Theorie aufbaut.⁶⁴

Kant spricht in der „Kritik der reinen Vernunft“ von Anschauungen, Begriffen und Ideen, die durch die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft a priori gegeben sein sollen. Anschauung, Begriff und Idee sind aber Vorstellungen - sie sind, wie schon Kant feststellt, Arten der Gattung „Vorstellung überhaupt“⁶⁵. Hier setzt Reinholds Überlegung ein: Kant hat zwar diese Vorstellungen im Hinblick darauf untersucht, inwiefern durch sie Erkenntnis a priori möglich ist; doch was es überhaupt heißt, dass sie

⁶³ vgl. Rohs 1998, 567

⁶⁴ Bondeli 2003, 6

⁶⁵ Kant KrV A 320, B 376

Vorstellungen sind, hat er nicht erklärt. Kant hat also den allgemeinen Begriff der Vorstellung, den er in Anspruch nimmt, unexpliziert gelassen. So sagt Reinhold von der „Kritik der reinen Vernunft“:

„Da sie den Begriff der Vorstellung überhaupt, folglich die Gattung, wirklich unbestimmt gelassen hat, so hat sie in soferne auch die Begriffe von sinnlicher Vorstellung, Begriff und Idee in Rücksicht auf dasjenige, wodurch sie zu bloßen Vorstellungen werden, und was sie zu Arten einer Gattung macht, unbestimmt lassen müssen“⁶⁶.

Kants Erkenntniskritik verfährt, so scheint es, auf der Grundlage eines unausgesprochenen Vorstellungsbegriffs und kann somit über die Natur der von ihr betrachteten Elemente unserer Erkenntnis, die durchgängig unter diesen Begriff fallen, nur unzulänglich Auskunft geben. Daraus folgert Reinhold, dass Kants Betrachtung des Erkenntnisvermögens durch eine allgemeine Theorie der Vorstellung zu ergänzen sei, mit der sie erst ihr Fundament erhält.

Reinhold hat die Theorie der Vorstellung als „Elementarphilosophie“ oder „philosophia prima“⁶⁷ bezeichnet, sie ist also grundlegend für die Philosophie im Ganzen, die nach Reinhold nichts anderes tut und tun kann, als die Implikationen unseres Vorstellungsvermögens zu entfalten. „Die Philosophie“, sagt er daher, „ist Wissenschaft desjenigen, was durch das bloße Vorstellungsvermögen bestimmt ist“⁶⁸.

Ihr Grundsatz muss Auskunft darüber geben, worin die allgemeine Struktur

⁶⁶ Reinhold Beytr. I, 267

⁶⁷ Reinhold Beytr. I, 158

⁶⁸ Reinhold Beytr. I, 59

der Vorstellung besteht. Genau dies soll nun der von Reinhold formulierte „Satz des Bewußtseins“ leisten. Er lautet:

„Im Bewußtsein wird die Vorstellung durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyde bezogen“⁶⁹.

Dies ist nach Reinhold evident, wenn wir nur auf irgendeinen Fall reflektieren, in dem wir etwas vorstellen. Der Satz drückt, so sagt Reinhold, eine „Tatsache“ aus, die „im Bewußtsein vorgeht“.⁷⁰ Es geht Reinhold darum, vom Bewusstsein auszugehen so, wie es sich ohne metaphysische oder psychologische Vormeinungen unmittelbar darstellt. Insofern kann man sagen, dass er die kritische Philosophie auf eine phänomenologische Grundlage stellen will.

Eine Vorstellung ist dem Satz des Bewusstseins zufolge wesentlich Teil einer dreigliedrigen Struktur, in der außer der Vorstellung selbst noch das Subjekt und das Objekt enthalten sind, von denen sie abgesetzt ist und auf die sie zugleich bezogen wird. Auf das Subjekt wird sie bezogen als seine Vorstellung, auf das Objekt als Vorstellung von ihm. Eine Vorstellung ist also wesentlich etwas, wodurch ein Subjekt, dem sie im Bewusstsein zugehört, sich auf einen Gegenstand bezieht. Nur auf diese Weise, sozusagen über das Vehikel einer Vorstellung, kann ein Subjekt Kenntnis von Gegenständen erlangen. Reinhold vertritt damit eine repräsentationalistische Position.⁷¹

⁶⁹ Reinhold Beytr. I, 167

⁷⁰ Reinhold Beytr. I, 176

⁷¹ Reinhold (vgl. 1789, 235) beschreibt, dass in seiner Konzeption die Vorstellung durch das Subjekt von Subjekt und Objekt unterschieden und auf beide bezogen wird. In ähnlicher Weise beschreibt auch Maimon (1794) das gegenstandskonstituierende Bewusstsein als ein Subjekt- und Objektbewusstsein umgreifendes Bewusstsein von den Beziehungen dieser beiden Bewusstseinstypen zueinander. Er beschreibt dieses über-

Wenn Reinhold den Satz, der die dreigliedrige Vorstellungsstruktur bestimmt, als „Satz des Bewußtseins“ bezeichnet, liegt darin eine weitreichende These: Alles Bewusstsein ist nach Reinhold in dieser Weise vorstellend, immer, wenn wir bewusst sind, repräsentieren wir etwas mittels einer Vorstellung. Umgekehrt gilt: Jede Vorstellung ist ein Fall von Bewusstsein; es gibt also keine unbewussten Vorstellungen⁷². Vorstellung und Bewusstsein koinzidieren für Reinhold. Daher nennt er den Satz, der die Struktur der Vorstellung bestimmt, den „Satz des Bewußtseins“.⁷³

Aus dem „Satz des Bewußtseins“ ergibt sich, dass die Elementarphilosophie in eine Theorie des Subjekts eintritt. Denn der Gedanke von einem Subjekt ist diesem Grundsatz zufolge eine der konstitutiven Komponenten der Vorstellungsstruktur.

Zunächst soll nun geklärt werden, was sich hinsichtlich der Verfassung des Subjekts, als einem Element in jedem Bewusstsein, aus dem „Satz des Bewußtseins“ ergibt. Folgend wird die These, dass die Grundform der Vorstellung für alles Bewusstsein bestimmend ist, untersucht. Folgend ergibt sich, dass auch das Selbstbewusstsein – als eine besondere Art von Bewusstsein – von dieser Struktur sein muss. Hier stellt jemand mittels einer Vorstellung sich selbst vor.

Im „Satz des Bewußtseins“ ist vom Subjekt zweimal und in ganz

geordnete Bewusstsein, das weder Bewusstsein des Subjekts, heißt Selbstbewusstsein noch Bewusstsein eines Objekts, also Gegenstandsbewusstsein ist, als „unbestimmtes Bewußtsein“ beziehungsweise als „Handlung des Wissens überhaupt“.

⁷² Reinhold kritisiert hier explizit den Begriff des unbewussten Vorstellens, den Leibniz eingeführt hat.

⁷³ Reinhold Beytr. I, 167.

verschiedenen Hinsichten die Rede. Das Subjekt ist zum einen ein Element in der dreigliedrigen Vorstellungsstruktur: die Vorstellung wird von ihm unterschieden und auf es – als „seine“ Vorstellung – bezogen. Reinhold meint, dass das Subjekt, sofern es ein solches Relat in der Bewusstseinsstruktur ist, „im Bewußtsein“ sei, wie auch der Gegenstand, auf den die Vorstellung in anderer Weise bezogen wird. Dieses Vorkommen im Bewusstsein ist durch das Auftreten der Vorstellung ermöglicht – nur, indem es von ihr unterschieden und zugleich auf sie bezogen wird, ist das Subjekt „im Bewußtsein“.

Doch vom Subjekt ist in Reinholds Satz auch in einer anderen Hinsicht die Rede als der seines Auftretens als Element in der dreigliedrigen Vorstellungsstruktur. Das Subjekt ist auch die Instanz, die diese Glieder von einander unterscheidet und auf einander bezieht – „durch“ das Subjekt werden Subjekt, im ersten, gerade betrachteten Sinn, und Objekt von der Vorstellung unterschieden und auf sie bezogen. Kraft der Tätigkeit des Subjekts steht also die Vorstellung im Bewusstsein in den Relationen, die für sie charakteristisch sind. In Reinholds Grundsatz wird also auch ein Subjekt im Sinne der Instanz eingeführt, die dem Bewusstsein die ihm eigentümliche Struktur verleiht. Damit ist, in der Grundbestimmung der „Vorstellung“, ein starker Subjektsinn gemeint, der Kants Gedanken entspricht, eine Spontaneität des Gemüts sei konstitutiv für den Gegenstandsbezug.⁷⁴ Dieser starke Subjektsinn bedeutet für Reinholds Theorie aber offenbar zugleich ein Problem. Während das Subjekt im zuerst betrachteten Sinn, als Relationsglied, „im Bewußtsein“ ist, lässt sich dies vom Subjekt im Sinne des spontanen Urhebers der Vorstellungsstruktur nicht sagen. Der starke Subjektsinn lässt sich innerhalb des Bewusstseins –

⁷⁴ vgl. Kant KrV A49, B67

innerhalb der „Vorstellung“, wie Reinhold sie beschreibt – nicht unterbringen. Mit ihm geht Reinholds Satz über die im Bewusstsein gegebenen Elemente zugleich hinaus. Reinhold hat aber hierauf, ja überhaupt auf den Sachverhalt des doppelten Vorkommens des Subjekts im „Satz des Bewußtseins“ nicht reflektiert.

Im Fortgang seiner Theorie beschreibt Reinhold das Subjekt als wesentlich aktiv. An den „Satz des Bewußtseins“ ist insofern die Frage anzuschließen, wodurch die Vorstellung sich auf das Subjekt – als „seine“ Vorstellung – und auf das Objekt – als Vorstellung „von“ ihm – beziehen lässt. Reinhold nimmt an, dass die Vorstellung zwei Bestandteile enthält, durch die sie einerseits dem Subjekt, andererseits dem Objekt zuzuordnen ist – die „Form“ und die „Materie“. Die Form soll hierbei der Bestandteil sein, durch den die Vorstellung sich auf das Subjekt beziehen lässt. Reinholds Begründung hierfür lautet, die Form sei anders als die Materie nicht gegeben, sondern wesentlich „gemacht“. Das Subjekt ist entsprechend wesentlich tätig, es ist die Instanz, die etwas „macht“ oder hervorbringt. Daher ist die Vorstellung hinsichtlich ihrer Form auf das Subjekt zu beziehen.

Damit ist das Ergebnis erreicht, das Reinhold für das Verständnis des Subjekts als Element der allgemeinen Vorstellungsstruktur als zentral erachtete: Die Vorstellung wird im Bewusstsein auf das Subjekt bezogen, sofern ihr eine vom Subjekt produzierte Form zukommt. Bedenkt man nun, dass das Subjekt zugleich die, die Relate aufeinander beziehende, Instanz ist, dann ergibt sich, dass das Subjekt der Vorstellung selbstbezüglich sein muss – indem es die Vorstellung produziert, bezieht es die Vorstellung auf *sich*. Beides, das Produzieren der Form und der Selbstbezug, sind untrennbare

Aspekte des Subjekts. Damit gelangt Reinhold im Rahmen seiner Theorie zu einem Zusammenhang, der auch in Kants Theorie besteht – das spontane Subjekt⁷⁵, dem die „Form“ der Erkenntnis sich verdankt, ist ein selbstbezügliches Subjekt. Ihm ist ein „ursprünglicher“ Selbstbezug zuzuerkennen, der sich durch alles bewusste Vorstellen hindurchzieht.

Reinhold vermeidet es allerdings, im Zusammenhang der allgemeinen Vorstellungsstruktur bereits von Selbstbewusstsein zu sprechen. Es ist zwar wesentlich für alles Bewusstsein, dass ein Subjekt im Bewusstsein vorkommt und dass die Vorstellung vom Subjekt auf sich selbst bezogen wird, sofern ihre Form von ihm „gemacht“ ist. Von Selbstbewusstsein ist aber nach Reinhold erst da zu sprechen, wo das Subjekt Gegenstand des vorstellenden Bewusstseins wird.

„Das Bewußtseyn des Vorstellenden als eines solchen, das Selbstbewußtseyn, hat das Vorstellnde selbst zum Gegenstande, das also dabey vorgestellt, das heißt Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verschiedenen bloßen Vorstellung werden muß, die durch ihr Bezogenwerden das Selbstbewußtseyn, dessen Gegenstand durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausgemacht.“⁷⁶

Reinhold hat dies durch den Verweis auf eine vertraute Redensart zu verdeutlichen versucht: Man sagt, man sei „sich“ einer Sache bewusst. Das „sich“ – das Reflexivum in dieser Redeweise – bringt zum Ausdruck, dass zu jedem Bewusstsein, was auch immer dessen Gegenstand ist, ein Selbstbezug gehört. Doch vom Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinn ist erst zu sprechen, wo jemand „sich seiner selbst bewußt ist“, und das heißt:

⁷⁵ vgl. Klemme 1996, 121

sich selbst zum Gegenstand hat.

Nach Reinhold ist Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinn besondere Art von Vorstellung, und nicht schon mit deren allgemeiner Struktur gegeben. Diese Aussage gründet darauf, dass Reinhold alles Bewusstsein mit dem Vorstellen identifiziert, so dass er auch das Selbstbewusstsein als besonderen Fall von dessen Struktur bestimmen muss. Die Weise, in der das Subjekt bei jeder Vorstellung wesentlich „im Bewußtsein“ ist, ist dagegen nicht so zu verstehen, dass dieses hierbei vorgestellt würde. Das Subjekt ist nicht stets das vorgestellte Objekt des Bewusstseins. Einen Sinn von Selbstbewusstsein, der anderes meint als das Sich-Vorstellen, will Reinhold nicht anerkennen, auch wenn er eine Bewusstheit des Subjekts, die nicht von der Art der Selbstvorstellung sein kann, doch als Element jeder Vorstellung in Anspruch nimmt. Deren Verfassung bleibt bei ihm letztlich ungeklärt.

Unter Selbstbewusstsein will Reinhold also einen besonderen Fall der Vorstellung verstehen – genau den Sachverhalt nämlich, dass der Vorstellende sich selbst mittels einer Vorstellung zum Objekt hat. Er definiert das Selbstbewusstsein entsprechend als:

„Das *Bewußtseyn des Vorstellenden* als eines solchen, das *Selbstbewußtseyn*, hat das Vorstellende selbst zum Gegenstande, das also dabey vorgestellt, das heißt Objekt einer von ihm als Subjekt und als Objekt verschiedenen bloßen Vorstellung werden muß, die durch ihr Bezogenwerden das Selbstbewußtseyn, dessen Gegenstand durch das Wort *Ich* bezeichnet wird, ausmacht.“⁷⁶

⁷⁶ Reinhold Versuch, 326

Ein solches Bewusstsein ist nach Reinhold nur als ein Bewusstsein höherer Stufe möglich. Reinhold verbindet also mit dem Begriff des Selbstbewusstseins den Gedanken einer Genese des Selbstbewusstseins im Bewusstsein. Um sich als Vorstellenden vorstellen zu können, muss man Vorstellender sein, also eine Vorstellung haben. Selbstbewusstsein setzt also voraus, dass man unreflektiert – ohne schon sich selbst vorzustellen – ein Bewusstsein von irgendetwas hat. Dieses Bewusstsein nennt Reinhold, weil es zwar Bewusstsein, aber noch ganz unreflektiert ist, „dunkles“ Bewusstsein.

Als genetische Voraussetzung des Selbstbewusstseins ist das dunkle Bewusstsein aber noch nicht ausreichend. Um sich als Vorstellenden vorstellen zu können, muss man darüber hinaus ein ausdrückliches Bewusstsein dessen erlangt haben, dass man sich vermittels einer Vorstellung eines Gegenstands bewusst ist. Solange man unreflektiert – dunkel – vorstellt, hat man zwar vermittels seiner Vorstellungen ein Bewusstsein von Gegenständen; man ist sich aber der Vermittlungsinstanz „Vorstellung“ als solcher nicht ausdrücklich bewusst. Dies erfordert vielmehr schon einen ersten Schritt der Reflektiertheit, den Reinhold so beschreibt, dass eine Vorstellung als solche vorgestellt wird. Reinhold bezeichnet dies – das ausdrückliche Bewusstsein der Vorstellung als solcher – als „klares“ Bewusstsein. Dieses ist schon ein Bewusstsein zweiter Stufe, da es sich ja auf eine Vorstellung bezieht, die ihm voraus schon gegeben war. Auf der Grundlage des ausdrücklichen Vorstellungsbewusstseins ist es möglich, das Subjekt der Vorstellung ausdrücklich als solches zu thematisieren, also eine „Vorstellung des Vorstellenden“ auszubilden. Um sie von dem bereits höherstufigen Bewusstsein zu unterscheiden, das nur auf

⁷⁷ Reinhold Versuch, 326

die Vorstellung als solche geht, bezeichnet Reinhold diese Vorstellung als „deutliches“ Bewusstsein. Die Genese des Selbstbewusstseins führt also vom „dunklen“ über das „klare“ zum „deutlichen“ Bewusstsein:

„Der Weg vom dunkeln Bewußtseyn eines Gegenstandes, von welchem alles Bewußtseyn ausgeht, zum deutlichen Selbstbewußtseyn geht durch das *klare* Bewußtseyn *der Vorstellung*, die vorher in ihrem Unterschiede vom Gegenstande vorgestellt werden muß, bevor das Vorstellende in seinem Unterschiede von der Vorstellung vorgestellt werden kann“⁷⁸.

Dies stellt also keine Genese dar, die vom Unbewussten zum Selbstbewusstsein führt, sondern eine Genese innerhalb des Bewusstseins. Der Genese, die vom unbewussten Vorstellen ausgeht, wirft Reinhold vor, Bewusstsein mit „klarem“ und „deutlichem“ Bewusstsein zu identifizieren und daher die diesem vorgängige Stufe der Genese mit dem Unbewussten zu erkennen. Folgend soll die Struktur des als Bewusstsein zweiter Stufe aufkommenden Selbstbewusstseins dargestellt werden.

Selbstbewusstsein ist nach Reinhold ein besonderer Fall der „Vorstellung“. Der Vorstellende bezieht sich mittels einer Vorstellung auf sich selbst. Ganz in der Konsequenz seiner repräsentationalistischen Bewusstseinskonzeption versteht Reinhold Selbstbewusstsein als ein Sich-Vorstellen des Vorstellenden, das durch eine Vorstellung – also eine Repräsentation – vermittelt ist, die auf den Vorstellenden selbst geht. Man könnte ja daran denken, für das Selbstbewußtsein eine Unmittelbarkeit in Anspruch zu nehmen, die gerade bedeutet, daß hier kein durch eine Vorstellung

⁷⁸ Reinhold Versuch, 336

vermittelter Bezug vorliegt. Wenn wir zu Fichte kommen, werden wir einer solchen Konzeption auch begegnen. Reinhold hingegen bleibt bei seinem Repräsentationalismus.

Selbstbewusstsein hat weiterhin einen Gehalt. In ihm begreift der Vorstellende sich als Vorstellender. Selbstbewusstsein ist kein gleichsam „nacktes“ Ich-Bewusstsein, in dem das Subjekt sich gar nicht als etwas verstehen würde. Reinhold meint hier, dass die Vorstellung, mittels derer das Selbstbewusstsein zustande kommt, eben die Charakteristika zum Inhalt – zum Stoff – hat, die den Vorstellenden als solchen auszeichnen. Dies sind die Formen a priori seiner Rezeptivität und Spontaneität, die er immer ins Spiel bringt, wo er etwas vorstellt. Sie machen seine Verfassung als Vorstellender aus. Reinhold meint daher, dass die Vorstellung, durch die das Selbstbewusstsein zustande kommt, einen „Stoff a priori“⁷⁹ habe.

Reinhold ist in der Beschreibung der Struktur des Selbstbewusstseins aber noch einen Schritt weitergegangen, da er das bislang gesagte als nicht hinreichend für seine Konzeption ansah. An dieser Stelle seiner Theorie warf er ein Problem für das Verständnis des Selbstbewusstseins auf, dessen Diskussion noch heute anhält. Er meinte:

„Allein das Selbstbewußtseyn enthält nicht bloß die Vorstellung des *Vorstellenden*, sondern des Vorstellenden, *welches* in demselben vorstellt“⁸⁰,

und

⁷⁹ Reinhold Versuch, 335

„Beym Selbstbewußtseyn wird das Objekt des Bewußtseyns als Identisch mit dem Subjekte vorgestellt“⁸¹.

Zur Verdeutlichung: Selbstbewusstsein ist damit noch nicht gegeben, dass der Vorstellende sich de facto durch eine Vorstellung auf sich bezieht. Ein solcher Selbstbezug könnte ja vorliegen, ohne dass der Vorstellende von ihm als solchem weiß. Man hätte dann einen Selbstbezug, der sozusagen nur von außen zu konstatieren ist. Die Vorstellung des Vorstellenden zu haben ist nicht hinreichend für Selbstbewusstsein. Mit der Vorstellung des Vorstellenden ist noch nicht gegeben, dass der Vorstellende sich bewusst zu sich selbst verhält. Damit man von Selbstbewusstsein sprechen kann, muss dem Vorstellenden der Selbstbezug auch als solcher bewusst sein. Er muss also ein Bewusstsein davon haben, dass der vorgestellte Vorstellende identisch ist mit ihm selbst, der diesen gerade vorstellt. Damit eine Vorstellung, die auf den Vorstellenden geht, Selbstbewusstsein erbringt, muss also der hierbei Vorstellende als solcher schon ein Bewusstsein von sich haben und um seine Identität mit dem vorgestellten Gegenstand wissen. Dadurch ergibt sich, dass der durch die Vorstellung erbrachte Selbstbezug nur unter Voraussetzung eines Bewusstseins von sich als dem, der diesen Selbstbezug erbringt – von sich Subjekt des Vorstellens – ein Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinn ergibt. Reinhold versucht deutlich zu machen, inwiefern in der Selbstvorstellung der Sich-Vorstellende nicht nur sich zum Gegenstand hat, sondern auch von sich als Subjekt der Selbstvorstellung weiß. Dies soll dadurch geschehen, dass in der Selbstvorstellung, wie in jeder Vorstellung, deren Subjekt Bezug auf sich nimmt und die Vorstellung auf sich als seine – als die von ihm hervorgebrachte Vorstellung – bezieht. Wie bei jeder Vorstellung ist auch

⁸⁰ Reinhold Versuch, 335

bei der Selbstvorstellung die Form der Vorstellung von Subjekt hervorgebracht, und im Hinblick hierauf bezieht das Subjekt die Vorstellung auf sich als den hier Vorstellenden. Damit kommt Reinhold wieder zurück auf den Selbstbezug des Vorstellenden, der für jede Vorstellung wesentlich ist. Inwiefern dieser Selbstbezug als Ich-Bewusstsein zu begreifen ist, vernachlässigt Reinhold. Er verschiebt das Problem des Selbstbewusstseins ungelöst auf ein in der Selbstvorstellung immer schon verfügbares Bewusstsein von sich als deren Subjekt. Würde er dieser Frage nachgehen, dann könnte er nicht im Rahmen seines Vorstellungsbegriffs bleiben. Denn das Bewusstsein von sich als Subjekt des Vorstellens, das vorauszusetzen ist, damit eine Selbstvorstellung eigentliches Selbstbewusstsein erbringt, kann nicht ohne infiniten Regress wieder als Selbstvorstellung beschrieben werden. Und so fasst Reinhold dieses Bewusstsein nicht – es ist ein Element einer jeden Vorstellung und daher nicht selbst eine Vorstellung. Reinhold stößt hier, ohne dem weiter nachzugehen, im Zusammenhang der Erörterung des Selbstbewusstseins auf die Grenzen seiner Vorstellungstheorie. Die Theorie des Selbstbewusstseins muss ein Bewusstsein von sich in Anspruch nehmen, das nicht vor der Art des Sich-Vorstellens ist.

Das für Selbstbewusstsein erforderliche Bewusstsein der Identität des vorgestellten Vorstellenden mit dem, der hier vorstellt, betrifft keine Identität, die völlige Unterschiedslosigkeit bedeuten würde. Denn in dieser Identität tritt der Vorstellende in ganz verschiedenen Hinsichten oder, wie Reinhold sagt, „Eigenschaften“ auf: Als ein Vorstellender, der Gegenstand der Selbstvorstellung ist, und als tätiges Subjekt der Selbstvorstellung. Bei der Selbstvorstellung, wie bei jeder Vorstellung, sind deren Subjekt zu sein und als ihr Gegenstand zu fungieren zwei verschiedene, irreduzible

⁸¹ Reinhold Versuch, 335

Funktionen, in denen etwas auftritt. So sagt Reinhold:

„Auch hier wird Objekt vom Subjekt unterschieden; ja das Selbstbewußtseyn läßt sich nur dadurch denken, daß das Ich, das Subjekt in der Eigenschaft des Subjektes, des Vorstellenden, sich von sich selbst, in der Eigenschaft des Objektes des Vorgestellten, durch eine besondere Vorstellung unterscheidet“⁸²

und

„Wie ist diese Identität bey dem Unterschiede zwischen Objekt und Subjekt, der dem Bewußtseyn wesentlich ist, in einem und ebendemselben Bewußtseyn, möglich?“⁸³.

Im Selbstbewusstsein besteht eine unaufhebbare Differenz zwischen dem Subjekt als Vorstellenden und ihm als Vorgestellten. Es gelingt dem Vorstellenden sozusagen nicht, sich rein zu objektivieren – er geht nie auf in dem, was er als vorgestelltes Objekt für sich ist. Das Bewusstsein der Identität der beiden Relate in der Selbstvorstellung muss also gewissermaßen ein Problem bewältigen – es muss eine Identität über eine unaufhebbare Differenz hinweg als solche erfassen. Die innere Differenz, die für das Selbstbewusstsein im Sinne des Sich-Vorstellens wesentlich ist, hat Reinhold als einer der ersten Denker explizit herausgestellt. Sie hat in der nachfolgenden Entwicklung immer wieder eine wichtige Rolle gespielt.⁸⁴

⁸² Reinhold Beytr. I, 181

⁸³ Reinhold Versuch, 335

⁸⁴ Fichte hat das Selbstbewusstsein durchaus im Sinne des Sich-Vorstellens betrachtet, auch wenn er hierin nicht das „ursprüngliche“ Selbstbewusstsein sah. Er hat versucht, aus eben der von Reinhold konstatierten inneren Differenz die Dynamik des Selbstbewusst-

Reinhold hat im Rahmen seiner Theorie der Vorstellung die Struktur des Selbstbewusstseins zu bestimmen versucht und ist damit wohl der erste gewesen, der auf eine eigentliche Theorie des Selbstbewusstseins aus war. Er hat sich die Aufgabe, das Selbstbewusstsein verständlich zu machen, in einer bemerkenswerten Genauigkeit gestellt, indem er bedachte, dass mit der bloßen Selbstvorstellung – dem Rückbezug des Vorstellenden auf sich – Selbstbewusstsein im eigentlichen Sinn noch nicht gegeben ist. An diesem Problem zeigt sich freilich auch die Unzulänglichkeit von Reinholds eigener Strukturbestimmung des Selbstbewusstseins, weil dieses Problem sich im Rahmen einer allein an der Vorstellungsstruktur orientierten Bewusstseins- und damit auch Selbstbewusstseinstheorie nicht lösen lässt. Dennoch war Reinholds Strukturbestimmung des Selbstbewusstseins wirkungsvoll, weil sie doch die Reflexion – auch wenn sich aus ihr das Ich-Bewusstsein als solches nicht erklären lässt – angemessen zu erfassen schien.

Reinholds Theorie ist eine Theorie aus einem Grundsatz. Reinholds Programm, die Philosophie in dieser Weise – als Entfaltung der Implikationen eines Grundsatzes – aufzubauen, hatte auf die Entwicklung des Deutschen Idealismus großen Einfluss. Reinholds Grundgedanke, dass der Grundsatz der Philosophie der Struktur der Vorstellung gelten müsse, wurde allerdings fast durchgängig abgelehnt – so auch von Fichte, der sich zugleich das methodische Programm der Begründung der Philosophie aus

seins zu verstehen: Nach Fichte sind wir darauf aus, diese Differenz zu überwinden, das heißt, als vorgestellter Gegenstand ebenso spontan zu sein, wie wir dies qua Vorstellende sind. Dies, so Fichte, gelingt uns aber nie, da diese Differenz der Reflexion wesentlich ist; und so sind wir immer darauf aus, über unseren status quo hinauszukommen und weniger eingeschränkt zu sein, als wir bisher waren. Wenn Hölderlin schließlich von der „Trennung“ als wesentlichem Aspekt des Selbstbewusstseins spricht und daher vom Selbstbewusstsein die ungetrübte Einheit - das „Sein“ - absetzt, dann steht auch hier der Gedanke einer dem Selbstbewusstsein wesentlichen inneren Differenz im Hintergrund.

einem Grundsatz ausdrücklich zueigen gemacht hat. Fichte war freilich nicht etwa der Auffassung, dass Reinholds Grundsatz falsch sei; er fand in ihm vielmehr die Struktur der Vorstellung ganz angemessen wiedergegeben. Aber dies kann nach Fichte nicht der Sachverhalt sein, von dem die Philosophie in ihrer Begründung ausgeht. Der Satz der Vorstellung ist also zwar wahr, aber nicht geeignet, Grundsatz der Philosophie zu sein. Die Struktur der Vorstellung ist, so Fichte, ein erklärungsbedürftiger Sachverhalt, der in der Philosophie abzuleiten, der in ihr zu erklären ist. So sagt Fichte etwa von Reinholds Grundsatz:

„Freilich fühlt jeder, der diesen Satz wohl versteht, einen innern Widerstand, demselben bloss empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegentheil desselben lässt sich auch nicht einmal denken. Aber eben das deutet darauf hin, dass er sich noch auf etwas Anderes gründen müsse, als auf eine blosse Thatsache“.⁸⁵

Der Satz des Bewusstseins muss sich also auf etwas gründen, aus dem er sich ableiten und als notwendig einsehen lässt. Hierin kündigt sich Fichtes Programm an, auf Bedingungen zurückzugehen, die der Vorstellungsstruktur vorgängig sind und aus denen diese sich rekonstruieren lässt. Der erste Grundsatz der Philosophie müsste sich demnach auf einen Sachverhalt beziehen, der als Grund der Vorstellungsstruktur anzusetzen ist und der somit selbst nicht von dieser Struktur ist. Wenn Fichte diesen Satz als einen Satz vom „Ich“ formuliert, dann heißt dies offenbar, dass die Selbstgewissheit des Subjekts genau dieser der Vorstellungsstruktur vorgängige Sachverhalt ist. Nicht als eine Art der Vorstellung, sondern als ein der Vorstellung zugrundeliegender Sachverhalt ist diese

⁸⁵ Fichte SW Bd I, Aenesidemus, 8

Selbstgewissheit also zu thematisieren. Damit ist der Grundsatzgedanke in einer Weise ausgeführt, die nicht an Kants Rede von der „Vorstellung überhaupt“ als Gattungsbegriff, sondern an sein Vorgehen in der Deduktion der Kategorien anschließt. Dort geht Kant ja von der „ursprünglichen Apperzeption“, das heißt dem ursprünglichen Selbstbewusstsein aus, um den Kategoriengebrauch als notwendig zu erweisen. Dieser Gedanke wird jetzt mit dem Grundsatzprogramm verbunden und gegen Reinholds Ausführung dieses Programms gewendet – nicht der Vorstellungsstruktur, sondern dem Ich-Bewusstsein als einem ihr zugrundeliegenden Sachverhalt muss der Grundsatz der Philosophie gelten.

Fichtes Rezension ist aufschlussreich für das Programm, dem er im Gegenzug gegen Reinhold folgen wollte und das er in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ erstmals in einer eigenen Systemdarstellung einzulösen versucht hat. Im nächsten Abschnitt soll es zunächst um diese Rezension und im Anschluss um den ersten Paragraphen der „Grundlage“ gehen, in letzterem geht es Fichte um die Struktur des Ich-Bewusstseins.

3 Das Ich als Prinzip in Fichtes erster Darstellung der Wissenschaftslehre in Verbund mit Schulzes Aenesidemus-Schrift

Der erste Systementwurf von Johann Gottlieb Fichte entstand in Auseinandersetzung mit Reinholds Elementarphilosophie; zwar folgte Fichte Reinholds methodischem Programm der Philosophie aus *einem* Grundsatz, allerdings sah er diesen Grundsatz nicht im „Satz des Bewußtseins“, es sollte vielmehr ein Sachverhalt grundsätzlich gelten, der der Vorstellungsstruktur vorgängig ist. Diesen Grundsatz formulierte Fichte als einen Satz vom „Ich“. Der Selbstbezug des Ich sollte der dem Vorstellen vorgängige Grundsachverhalt sein, von dem die kritische Philosophie auszugehen hat. Fichte führte das Grundsatzprogramm damit in einer Weise aus, die nicht an Kants Rede von der Gattung der „Vorstellung überhaupt“, sondern an seine Strategie in der Deduktion der Kategorien anschließt. Dort geht Kant von der „ursprünglichen Apperzeption“⁸⁶, das heißt dem ursprünglichen Selbstbewusstsein, als der Quelle des Kategoriengebrauchs aus.

Das Abweichen Fichtes von Reinholds Elementarphilosophie zeichnete sich schon deutlich in Fichtes „Aenesidemus-Rezension“⁸⁷ ab. Fichte plädiert in dieser Rezension deutlich für Kant und die kritische Philosophie. Darüber hinaus verkündet er eine gänzlich neue Grundlage für die kritische

⁸⁶ Kant, KrV A 112

⁸⁷ Fichtes „Aenesidemus-Rezension“ von 1794 bezieht sich auf Gottlob Ernst Schulzes Werk „Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik“. Das Buch hat die Form eines Briefwechsels zwischen Hermias – einem Vertreter der neuen Transzendentalphilosophie – und Aenesidemus – einem Vertreter des empirischen Skeptizismus in der Tradition Humes. Kant verfolgte mit der „Kritik der reinen Vernunft“ unter anderem das Ziel den empirischen Skeptizismus Humes zu widerlegen. Schulze wollte, personifiziert durch Aenesidemus, zeigen, dass dieser Widerlegungsversuch erfolglos blieb.

Philosophie.⁸⁸ Die Rezension markiert einen Wendepunkt in Fichtes philosophischer Entwicklung und zugleich in der Entwicklung des Deutschen Idealismus. In Bezugnahme auf Schulzes Aenesidemus formuliert Fichte folgende Annahmen. Zum einen räumt er ein, dass einige der Einwände Schulzes berechtigt sind; es zeigt sich jedoch auch, dass Kants und Reinholds Darstellungen dem Skeptizismus nicht standhalten können und dass sie somit die Philosophie noch nicht zur Wissenschaft erhoben haben. Zum anderen gibt Fichte dem Skeptizismus auch nicht Recht; vielmehr nimmt er – Reinhold folgend – an, dass sich das Unternehmen der kritischen Philosophie als Philosophie aus einem Grundsatz überzeugend ausführen lässt. Diese Hinsicht mache es erforderlich, die kritische Philosophie so zu formulieren, dass sie einerseits gegen die Einwände, die Schulze zurecht gegen Kants und Reinholds Darstellung vorgebracht hatte, widerstandsfähig wird und andererseits ihren grundlegenden Intentionen treu bleibt und somit die Kontinuität der kritischen Philosophie Kants und Reinholds gewahrt bleibt.⁸⁹ Dies wird in Fichtes Auseinandersetzung mit Schulzes Aenesidemus deutlich, insbesondere in seiner Reaktion auf Schulzes Kritik an Reinholds „Satz des Bewußtseins“. Dieser Satz ist nach Schulze eine empirische Verallgemeinerung, die auf der Erfahrung einiger Bewusstseinszustände beruht. Eine solche Verallgemeinerung kann grundsätzlich dadurch widerlegt werden, da in der Erfahrung ihr widersprechende Fälle auftreten. Schulze führt an, dass Bewusstseinszustände auftreten, die nicht der Struktur der „Vorstellung“ entsprechen. So unterscheidet das bloße Anschauen noch nicht zwischen der Vorstellung und dem Gegenstand. Fichte räumt nun ein, dass der „Satz des Bewusstseins“ den Status einer empirischen Aussage hat, die einer Widerlegung durch Gegenbeispiele fähig ist, allerdings sieht Fichte

⁸⁸ vgl. Pecina 2007, 68f.

den Status dieses Satzes nicht angemessen erfasst. Der „Satz des Bewusstseins“ stellt vielmehr eine denknotwendige Wahrheit dar, und ist daher keiner empirischen Widerlegung durch Gegenbeispiele fähig:

„Der Satz des Bewusstseyns, an die Spitze der gesamten Philosophie gestellt, gründet sich demnach auf empirische Selbstbeobachtung, und sagt allerdings eine Abstraction aus. Freilich fühlt jeder, der diesen Satz wohl versteht, einen innern Widerstand, demselben bloss empirische Gültigkeit beizumessen. Das Gegentheil desselben lässt sich auch nicht einmal denken“⁹⁰.

Fichte folgert, dass der „Satz des Bewußtseins“ aus irgendwelchen Sätzen ableitbar sein muss, aus denen sich die Vorstellungsstruktur als notwendige Struktur allen Bewusstseins ergibt:

„Rec. wenigstens glaubt sich überzeugt zu haben, dass er ein Lehrsatz sey, der auf einen andern Grundsatz sich gründet, aus diesem aber a priori, und unabhängig von aller Erfahrung, sich streng erweisen lässt“⁹¹.

Der „Satz des Bewußtseins“ ist demnach wahr, aber in einer Weise, die ausschließt, dass er als der erste Grundsatz gelten kann. Der Grundsatz muss vielmehr ein Satz sein, der einen der Vorstellungsstruktur vorgängigen Sachverhalt betrifft, aus dem diese sich erklären oder ableiten lässt. Es muss, so sagt Fichte daher, für die Philosophie „[...] noch einen höhern Begriff

⁸⁹ vgl. Brauner W. (2007), 37

⁹⁰ Fichte SW Bd I, Aenesidemus, 8

⁹¹ Fichte SW Bd I, Aenesidemus, 8

geben [...], als den der Vorstellung“⁹². Entgegen dem, was Reinholds Buchstabe sagt, erfordert sein Programm einer Begründung der Philosophie aus einem Grundsatz, der hinter die Vorstellungsstruktur zurückgeht, dennoch bleibt der Geist der kritischen Philosophie Reinholds erhalten.

Fichte verfolgt nun in seiner „Aenesidemus-Rezension“ das Ziel den Gedanken der Notwendigkeit eines Grundsatzes, der hinter die Vorstellungsstruktur zurückgeht, zu beweisen. An zwei Textstellen gibt Fichte dabei explizit Aufschluss darüber, was der Inhalt des wirklichen Grundsatzes der kritischen Philosophie sein muss und greift dabei auf seinen, in der „Grundlage“ eingeführten, Ich-Begriff vor.

Fichte weist an anderer Stelle darauf hin, dass die Vorstellungsstruktur auf einer „Synthesis“ fußt, da in ihr Subjekt, Vorstellung und Objekt so aufeinander bezogen werden, dass sie einen einheitlichen Sachverhalt ausmachen. Eine Synthese, so Fichte, setzt voraus, dass die zu verbindenden Glieder für eine mögliche Verbindung überhaupt verfügbar sind. Die „Thesis“ – die Setzung der Glieder – und die „Antithesis“ – ihre Unterscheidung – sind Voraussetzung der „Synthese“. Somit die eine „Setzung“ des Subjekts, da es eines der zu synthetisierenden Glieder ist, Voraussetzung der synthetischen Vorstellungsstruktur. Diese Setzung des Subjekts müsste dergestalt sein, dass sie noch nicht in die Vorstellungsstruktur eingebunden ist, da sie eine Voraussetzung dafür ist, dass die Struktur überhaupt entstehen kann. Das Subjekt kann noch nicht als ein Vorstellendes gefasst werden. Fichte deutet hier bereits an, dass die Setzung des Subjekts als Grundsatz der kritischen Philosophie gelten kann.

⁹² Fichte SW Bd I, Aenesidemus, 5

„Aber die Handlung des Vorstellens selbst, der Act des Bewusstseyns, ist doch offenbar eine Synthesis, da dabei unterschieden und bezogen wird; und zwar die höchste Synthesis, und der Grund aller möglichen übrigen. Und hierbei entsteht dann die sehr natürliche Frage: wie ist es doch möglich, alle Handlungen des Gemüths auf ein Zusammensetzen zurückzuführen? Wie ist Synthesis denkbar, ohne vorausgesetzte Thesis und Antithesis?“⁹³.

An anderer Stelle bezieht sich Fichte auf Reinholds Rede vom „Unterscheiden“ und „Beziehen“ der drei Glieder der Vorstellungsstruktur. Die Tätigkeit des Unterscheidens und Beziehens soll die Vorstellungsstruktur hervorbringen. Reinhold selbst verweist darauf, dass das Unterscheiden und Beziehen von Subjekt, Vorstellung und Objekt nicht bedeute, dass diese hier bereits vorgestellt würden.⁹⁴ Nach Fichte verweist Reinholds Darstellung hier auf die dem Vorstellen vorgängigen Tätigkeiten des Geistes. Das Beziehen ist demnach ein Setzen von Identität; das Unterscheiden hingegen ist ein Setzen von Nicht-Identität. Ein ursprüngliches Identitäts- und Differenzsetzen ist demnach als die grundlegende Tätigkeit des Geistes zu betrachten, durch das die Vorstellung ermöglicht wird:

„Wie nun, wenn eben die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit dieser Begriffe auf einen aufzuforschenden höhern Grundsatz, auf eine reale Gültigkeit des Satzes der Identität und der Gegensatzung hindeutete; und wenn der Begriff des Unterscheidens und des Be-

⁹³ Fichte SW Bd I, Aenesidemus, 7

⁹⁴ Reinhold Beyträge, 154ff.

ziehens sich nur durch die der Identität und des Gegentheils bestimmen liesse?“⁹⁵.

Zur Verdeutlichung: Der erste Grundsatz muss ein „Setzen“ des Subjekts betreffen; das Subjekt ist dabei als eine der Vorstellungsstruktur vorgängige Instanz – somit noch nicht als „Vorstellender“ – zu fassen; dieses vorgängige Setzen des Subjekts muss zugleich das ursprüngliche Identitätssetzen sein. Damit ist der Zusammenhang zwischen dem Subjekt als dem Grund des vorstellenden Bewusstseins und der Identitätsrelation angedeutet.

Zur Ausformulierung gelangt dieser Gedankengang in Fichtes Grundlagenschrift⁹⁶. Im ersten Paragraphen der Grundlage soll der Grundsatz der Wissenschaftslehre aufgesucht – identifiziert – werden. Fichte geht von einer Tatsache des empirischen Bewusstseins aus, einem Satz, „[...] den uns Jeder ohne Widerrede zugiebt“⁹⁷. Mit „Jeder“ bezieht er sich auch auf den Skeptiker. Der Ausgangspunkt für die Aufsuchung des Grundsatzes soll dergestalt sein, dass auch ein Aenesidemus ihn akzeptieren würde.

Fichte fasst mehrere grundsätzlich zweckmäßige Bewusstseinstatsachen, für den Fortgang seiner Abhandlung wählt er jedoch den Satz „ $A=A$ “, um zu zeigen, dass dessen unbestrittene Geltung sich im Bewusstsein nur verstehen lässt, wenn man gesetztes „Ich“ annimmt, welches nicht als Tatsache im Bewusstsein vorkommt und das daher als eine „Tathandlung“ zu bestimmen

⁹⁵ Fichte SW Bd I, Aenesidemus, 6

⁹⁶ Der vollständige Titel der Schrift lautet: „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer“, konzipiert war dieses Werk lediglich als Vorlesungsmanuskript, welches keiner breiteren Öffentlichkeit zuteil werden sollte. Die Schrift gelangte dennoch in den Handel und wurde so die erste von insgesamt zwölf Prinzipiendarstellungen zur Wissenschaftslehre.

⁹⁷ Fichte SW Bd I, GWL, 92

ist. Hinter diesem Vorgehen steht der, in der Aenesidemus-Rezension angedeutete, Gedanke dass das ursprüngliche Setzen des Subjekts zugleich das ursprüngliche Setzen von Identität ist. Dieser Zusammenhang kommt im ersten Paragraf der „Grundlage“ darin zum Ausdruck, dass Fichte das Ich als den „Gehalt“ bezeichnet⁹⁸, aus dem sich die Geltung des logischen Satzes „A=A“ versteht. „A=A“ ist also nicht etwa eine Form, die sich aus sich selbst versteht; sie bezieht vielmehr ihre Geltung aus einem Gehalt, einem Sachverhalt, mit dem diese Form als etwas Notwendiges gegeben ist.

Der Satz, den Fichte hier als Grundsatz ausweisen will, gilt dem allem Vorstellen vorgängigen, „absoluten“ Subjekt. Er nimmt hierbei den Satz „A=A“ in seiner unbestrittenen Gewissheit zum Ausgang. In der Folge will er zeigen, dass die Gewissheit, die dieser Satz hat, sich aus einem allem Vorstellen vorgängigen „Ich“ versteht – dieses soll der „Gehalt“ sein, mit dem diese gesetzliche Form ursprünglich gegeben ist. Fichte interpretiert den Satz „A=A“ dabei als eine Regel, die für alle „Setzungen“ gilt, das heißt für jeden Bezug auf etwas, das ein möglicher Gegenstand von Urteilen ist. Diese Regel besagt: Wenn etwas im Ich gesetzt ist, dann *ist* es. Die Regel beinhaltet also einen gesetzlichen Zusammenhang zwischen dem Gesetzsein im Ich und dem „Sein“.

Zur Verdeutlichung: Nach Fichte ist dieser Satz eine Regel für unser Urteilen; dies bedeutet, dass er sich nicht auf alles bezieht, was es in einem absoluten Sinn geben mag, sondern vielmehr auf solche Gehalte, die als Gegenstand von Urteilen vermeint werden. Er bezieht sich auf genau das, was im Ich „gesetzt“ wird. „Wenn A *im Ich* gesetzt ist, so *ist es* gesetzt;

⁹⁸ vgl. Fichte SW Bd I, GWL, 94

oder — so *ist* es“⁹⁹. Das „so *ist* es“ erscheint klärungsbedürftig. Fichte setzt im ersten Paragraphen der „Grundlage“ „Sein“ und „Wesen“ gleich. Das „*ist*“ scheint daher nicht auszusagen, dass alles, was im „Ich“ gesetzt ist auch existiert, vielmehr scheint es zu bedeuten, dass es „Sein“, im Sinne eines beständigen Wesens, besitzt:

„Dasjenige, was durch das blosse Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen“¹⁰⁰.

Entsprechend besagt die von Fichte unter der Formel „ $A=A$ “ betrachtete Regel, dass alles, was als ein mögliches Thema von Urteilen gesetzt wird, ein durchgängiges, beständiges Wesen hat. Somit ist es stets reidentifizierbar, es besitzt eine durchgängige, ihm wesentliche Bestimmtheit.

Worauf beruht nun die Gewissheit über den allgemeinen, gesetzlichen Zusammenhang zwischen Gesetzsein und Wesen. Fichte bringt hier „Ich“ in den Mittelpunkt der Betrachtung. Die Geltung von „ $A=A$ “ setzt voraus, dass das Ich als durchgängig sich gleich gesetzt ist, denn nur wenn diese Bedingung erfüllt ist, kann es etwas anderes als durchgängig gleichbleibend verstehen. Der Satz „ $A=A$ “ als eine Regel, die für allen Bezug auf Gegenstände gilt, hat also den Satz „ $Ich=Ich$ “ zur notwendigen Voraussetzung. Mit diesem Schritt ist Fichtes Ziel aber noch nicht erreicht, das „Ich“ soll nicht nur der primäre Anwendungsfall von „ $A=A$ “ sein, vielmehr soll es die Instanz sein, aus der sich die Geltung dieser Regel allererst verstehen lässt. Im Blick auf das „Ich“ soll der Zusammenhang von Gesetzsein und Sein oder „Wesen“ in seiner Notwendigkeit einzusehen sein. So wird es erforder-

⁹⁹ Fichte SW Bd I, GWL, 94

lich, etwas darüber zu sagen, was das „Ich“ ist.

Die eigentümliche Verfassung des Ich wird deutlich, wenn man bedenkt, dass, wenn vom Gesetzsein des Ich die Rede ist, es um dessen Gesetzsein durch sich selbst geht. Denn nichts anderes als das „Ich“ ist ja die Instanz, die etwas setzt. Sich zu setzen beziehungsweise durch sich gesetzt zu sein ist nun aber, so Fichte, genau das, was das Wesen des „Ich“ ausmacht. Das „Ich“ ist „für sich“, dies macht es als „Ich“ aus. Gesetzsein durch das „Ich“ und Sein oder Wesen sind im Fall des „Ich“ also ein- und dasselbe. Im „Ich“ ist der Zusammenhang zwischen Gesetzsein durch das „Ich“ und Wesen unmittelbar als Identität beider gegeben. Das „Ich“ ist also der Gehalt, mit dem der Gedanke des gesetzlichen Zusammenhangs von Gesetzsein im „Ich“ und Sein oder Wesen gegeben ist. So kommt Fichtes Argumentation mit der „Erklärung des Ich, als absoluten Subjects“¹⁰¹ zu ihrem Abschluss. Das „Ich“ ist dasjenige, welches sich durch sein Fürsichsein, sein Sich-Setzen konstituiert:

*„Dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich, als absolutes Subject. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und nothwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich“*¹⁰².

An einer anderen Stelle heißt es:

¹⁰⁰ Fichte SW Bd I, GWL, 99

¹⁰¹ Fichte SW Bd I, GWL, 97

¹⁰² Fichte SW Bd I, GWL, 97

„*Sich selbst setzen* und *Seyn* sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich. Der Satz: Ich bin, weil ich mich selbst gesetzt habe, kann demnach auch so ausgedrückt werden: *Ich bin schlechthin, weil ich bin*“¹⁰³.

Hier kommen wir zurück auf den eingangs verwendeten Begriff der „Tathandlung“. Fichte versteht dies so, dass „das Handelnde“ und das „Produkt der Handlung“ – die Tat – ein- und dasselbe sind.¹⁰⁴ Mit der Tathandlung ist also gemeint, dass das „Ich“ selbstproduzierend ist, es konstituiert sich als „Ich“ durch sein Fürsichsein.

Mit diesem Konzept eines Subjekts, das sich durch sein Fürsichsein konstituiert, scheint es Fichte gelungen zu sein, hinter die Struktur des „Vorstellens“ zurückzugehen. Als Sich-Vorstellen im Sinne Reinholds lässt sich dieses Fürsichsein nicht mehr verstehen. Die Selbstvorstellung ist ein Selbstbezug eines Subjekts, das dem Selbstbezug voraus als Vorstellender schon wirklich ist. Auch Reinhold verwies bereits darauf, dass man als Vorstellender schon, irgendetwas vorstellend, da sein muss, um eine höherstufige Vorstellung entwickeln zu können, in der man sich als Vorstellender zum Gegenstand macht. Die Selbstvorstellung ist ein Sich-zum-Objekt-Machen eines Subjekts, das dem voraus schon als Subjekt vorhanden war. Fichtes Fürsichsein dagegen meint, dass mit ihm das Subjekt als solches überhaupt erst hervorgeht. Der Gedanke der Selbstkonstitution des Subjekts bietet ein Gegenbild zum Konzept des Sich-Vorstellens. Mit ihm findet der erste Grundsatz der Wissenschaftslehre daher einen Inhalt, der geeignet ist, einen vorgängigen Grund der Vorstellungsstruktur zu fassen.

¹⁰³ Fichte SW Bd I, GWL, 98

Man kann Fichtes Ich-Begriff über diesen systematischen Zusammenhang hinaus plausibilisieren, indem man ihn als einen Versuch versteht, den eigentümlichen Charakter der Selbstgewissheit verständlich zu machen, auf die sich Fichte, in Gestalt des Satzes „Ich bin“, bezieht. Fichte wollte mit diesem Satz die unmittelbare Selbstgewissheit, die wir haben, explizieren. Dieser Satz ist, so sagt Fichte, „schlechthin gewiß“¹⁰⁵ – er beziehungsweise das Bewusstsein, das ihn zum Inhalt hat, ist selbstgarantierend, so lässt sich auch der Tathandlungscharakter durch das „Ich bin“ plausibilisieren. Diese Gewissheit geht jeder Selbstbestimmung durch Prädikate voraus – sie betrifft nur das eigene Dasein als solches. Das Bewusstsein „Ich bin“ kann nicht fehlgehen, wann immer es aufkommt. Dieser Sachverhalt erklärt sich nach Fichte daraus, dass das Fürsichsein – das Bewusstsein „Ich bin“ – das „Ich“ konstituiert.¹⁰⁶ Dieses Bewusstsein bezieht sich auf gar keinen Sachverhalt, der außerhalb seiner läge. Deshalb ist mit ihm auch die Wahrheit seines Inhalts garantiert. Man kann sagen, dass Fichtes Konzept hier wirklich einen Erklärungsvorsprung gegenüber dem Konzept des Sich-Vorstellens hat. Denn wenn das Bewusstsein „Ich bin“ als Vorstellung eines von ihm unterschiedenen Gegenstands gefasst wird, lässt sich der selbstgarantierende Charakter dieses Bewusstseins nicht mehr nachvollziehen. Kant und Reinhold haben aus der Sicht Fichtes hier versagt, indem sie die Selbstgewissheit als „Ich denke“ oder als „Ich stelle vor“ formuliert haben, und damit gleich Selbstbestimmungen oder -prädikationen betrachtet haben.

Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit dem frühen Fichte möchte ich noch auf etwaige Schwierigkeiten bei der Fassung des Ich-Begriffes

¹⁰⁴ Fichte SW Bd I, GWL, 96

¹⁰⁵ Fichte SW Bd I, GWL, 93

¹⁰⁶ Mit der These, dass das „Ich bin“ die primäre Selbstgewissheit darstellt, hat Fichte einen Vorgänger in Spinoza, der in seiner Darstellung der cartesischen Philosophie das „Sum“ – „Ich bin“ – als deren Prinzip bezeichnet.

eingehen. Der Gedanke der Selbstkonstitution durch einen Selbstbezug erscheint paradoxal. Wie kann das „Ich“ allererst dadurch konstituiert werden, in dem es sich selbst setzt? Um diese Leistung vollführen zu können, müsste es bereits konstituiert sein. Selbstproduktion im strikten Sinn lässt sich nicht denken. Fichte hat diesen paradoxalen Charakter seines Konzepts unter gewissen Vorbehalten zu einem späteren Zeitpunkt eingeräumt, aber nicht dem gemeinten Sachverhalt, sondern unserem Denken angelastet: Wenn wir eine Tätigkeit denken, setzen wir dem immer die tätige Instanz voraus; dies ist ein Gesetz unserer „Reflexion“, damit auch der Sprache, in der wir jede Tätigkeit, auch den Selbstbezug des „Ich“, beschreiben. Die selbstkonstitutive Tätigkeit des „Ich“ aber entzieht sich als solche diesem Reflexionsgesetz, damit aber letztlich auch unserer Sprache. Daraus lässt sich folgern, dass sich der hier gemeinte Sachverhalt nicht denken lässt, beziehungsweise sprachlich nicht angemessen zu erfassen ist. Fichtes spätere Berufung auf eine „Anschauung“ des Ich ist diesem Zusammenhang zuzuordnen – man kann die für das Ich konstitutive Tätigkeit als solche nicht denkend erfassen, sie erschließt sich in einer Art von Anschauung. Das Ich verbleibt somit im Unbegreiflichen.

Zudem tritt noch eine gewisse Zweideutigkeit, die dem Ich-Begriff in Fichtes erster Systemdarstellung anhaftet. Fichte sieht in Reinholds Satz des Bewusstseins zwar nicht den Grundsatz der kritischen Philosophie, aber doch einen wahren, sogar einen notwendig wahren Satz. Der Satz des Bewusstseins besagt aber, dass alles Bewusstsein durch die Vorstellungsstruktur gekennzeichnet ist. Alles Bewusstsein ist demnach ein „Vorstellen“. Sofern Fichte Reinholds Bewusstseinsbegriff teilt, kann er also das Sich-Setzen, durch welches das Ich sich konstituiert, nicht als ein Bewusstsein des „Ich“ von sich fassen. Und so sagt Fichte denn auch, dass

das Ich „[...] allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht“¹⁰⁷. Der Selbstbezug des „Ich“ liegt also allem Bewusstsein „zum Grunde“, und ist daher selbst noch nicht als Bewusstsein, also auch nicht als Bewusstsein von sich, zu fassen.

Fichte drückt das Sich-Setzen des „Ich“ durch den Satz „Ich bin“ aus. Auf die bewusste Selbstgewissheit lässt sich das Konzept des für das „Ich“ konstitutiven Sich-Setzens anwenden. In diesem Zusammenhang spricht Fichte im ersten Paragraphen der „Grundlage“ ausdrücklich vom Selbstbewusstsein. Demnach ist das „Sich-Setzen“ des „Ich“ als ein Selbstbewusstsein zu verstehen. Wenn es kein Sich-Vorstellen ist, würde dies aber bedeuten, dass Fichte Reinholds Bewusstseinsbegriff preisgibt: es gibt ein Bewusstsein, das nicht „Vorstellen“ ist – das Bewusstsein von sich, durch das das „Ich“ sich konstituiert, ist ein solches Bewusstsein. Fichtes Rede vom „reinen“ Bewusstsein zielt offenbar auf das Fürsichsein des „Ich“ ab¹⁰⁸. Reinholds Vorstellungsbegriff würde demzufolge das „empirische“ Bewusstsein angemessen erfassen, aber nicht alles Bewusstsein überhaupt – das Sich-Setzen des „Ich“ ist ein anders geartetes, ein „reines“ Bewusstsein des „Ich“ von sich.

Ich dieser Lesart der Zweideutigkeit – „Ich“ verstanden als vorbewusster Grund des Bewusstseins oder das „Ich“ ausgestattet mit einem Bewusstsein von sich – scheint Fichtes Darstellung in der „Grundlage“ zu verbleiben. Claesges hat Fichte ganz im Sinne der ersten Lesart interpretiert. Selbstbewusstsein, so Claesges, ist für Fichte wie für Reinhold das Sich-Vorstellen; das Sich-Setzen des Ich ist dies noch nicht, sondern ermöglichender Grund allen Bewusstseins und somit auch des

¹⁰⁷ Fichte SW Bd I, GWL, 91

Selbstbewusstseins.¹⁰⁹ Henrich dagegen hat Fichtes Rede vom Sich-Setzen des Ich als einen Versuch interpretiert, die Verfassung des Selbstbewusstseins aufzuklären.¹¹⁰

In der Fortentwicklung des Idealismus haben beide Lesarten des Fichteschen Ich-Begriffs eine wichtige Rolle gespielt. Der frühe Schelling ist wohl der ersten Lesart gefolgt. Fichte selbst hat dagegen später, in seiner zweiten Darstellung der Wissenschaftslehre, das „Ich“ explizit durch ein „unmittelbares“ Selbstbewusstsein charakterisiert und seine Darstellung partiell zugunsten der zweiten Lesart geklärt. Es gibt in der Wissenschaftslehre demnach keinen Schritt, der hinter das Bewusstsein überhaupt zurückführen würde. Folgend soll jedoch zunächst Schellings früher Ansatz in den Fokus rücken.

¹⁰⁸ Fichte SW Bd I, GWL, 100

¹⁰⁹ Claesges 1974, 55

¹¹⁰ vgl Henrichs D. 1967, 18

4 Schellings „Ich-Schrift“

Schelling versteht das Ich in letzter Konsequenz als eine allem Bewusstsein vorgängige Selbstkonstitution. Diese Konzeption führt er in seiner sogenannten „Ich-Schrift“, aus dem Jahr 1795, aus. Ihr vollständiger Titel – „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen“ – impliziert eine gewisse Nähe zu Fichte. Schellings Werk ist jedoch mehr als bloßer Ausdruck einer Parteinahme für Fichte. In einem Brief an Hegel schrieb Schelling 1795:

„Ich lebe und webe gegenwärtig in der Philosophie. Die Philosophie ist noch nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen? [...] Fichte wird die Philosophie auf eine Höhe heben, vor der selbst die meisten der bisherigen Kantianer schwindeln werden [...] Nun erhalte ich den Anfang der Ausführung von Fichte selbst, die `Grundlage zur gesamten Wissenschaftslehre'. [...] Nun arbeit' ich an einer Ethik à la Spinoza, sie soll die höchsten Prinzipien aller Philosophie aufstellen, in denen sich die theoretische und praktische Vernunft vereinigt. Wenn ich Muth und Zeit habe, soll sie nächste Messe oder längstens nächsten Sommer fertig sein.- Glücklich genug, wenn ich einer der ersten bin, die den neuen Helden, Fichte, im Lande der Wahrheit begrüßen! Segen sei mit dem großen Mann! Er wird das Werk vollenden!“¹¹¹

Die „Ich-Schrift“ war der erste Schritt des Versuchs Schellings ein Gegenstück zur spinozistischen Ethik zu entwerfen. Dieses Vorhaben bestimmt

¹¹¹ Frank/Kurz 1975, Materialien, 120

Schellings Zugang zu Fichte – er wendet sich Fichtes Grundlagenschrift unter der Prämisse zu, abzuklären, inwiefern sie die Möglichkeit bietet, innerhalb der neuen, „kantischen“ Philosophie ein Pendant zu Spinozas Ethik zu bilden.

An anderer Stelle äußerte sich Schelling wie folgt:

„Ich bin indessen Spinozist geworden! Staune nicht. Du wirst bald hören wie? Spinoza war die Welt (das Objekt schlechthin im Gegensatz gegen das Subjekt) – *Alles*, mir ist es das *Ich*. Der eigentliche Unterschied der kritischen und der dogmatischen Philosophie scheint mir darin zu liegen, daß jene vom absoluten (noch durch kein Objekt bedingten) Ich, diese vom absoluten Objekt oder Nicht-Ich ausgeht. Die letztere in ihrer höchsten Konsequenz führt auf Spinozas System, die erstere aufs Kantische. Vom Unbedingten muß die Philosophie ausgehen. Nun fragt sich's nur, worin dies Unbedingte liegt, im Ich oder im Nicht-Ich. Ist diese Frage entschieden, so ist Alles entschieden. – Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich d.h. das Ich, inwiefern es bloßes Ich, noch gar nicht durch Objekte bedingt, sondern durch Freiheit gesetzt ist. Das A und O aller Philosophie ist Freiheit.“¹¹²

In diesen Bemerkungen kündigt sich die Position, die Schelling in der „Ich-Schrift“ bezieht, an: Schelling schließt sich Spinoza an, sofern er dessen Grundeinsicht teilt, dass – wie Schelling es hier formuliert – die Philosophie vom Unbedingten ausgehen muss. Spinoza hat diese Einsicht nun aber in einer Weise zu realisieren versucht, die mit Kants Philosophie unvereinbar

¹¹² Frank/Kurz 1975, Materialien, 126f.

ist: Ohne auf subjektive Erkenntnisbedingungen zu reflektieren, also „dogmatisch“, ist er von der einen, allumfassenden Substanz ausgegangen, um hierauf sein System zu begründen. Doch Spinozas Grundeinsicht, dass vom Unbedingten auszugehen sei, lässt sich auch in einer anderen, mit Kants Theorie vereinbaren Weise einlösen: Man geht ja auch von einem Unbedingten aus, wenn man – wie Fichte – vom absoluten Ich ausgeht. Das absolute Ich ist das Pendant innerhalb der „kantischen“ Philosophie zu Spinozas Substanz. Der Ausgang von ihm entspricht also strukturell ganz dem von der Substanz – es ist ein Ausgang von einem Unbedingten.¹¹³ Die Differenz zu Spinoza besteht nur darin, dass der Gedanke vom Unbedingten hier inhaltlich anders ausgefüllt wird – das Unbedingte wird nicht als „Objekt“ gefasst, wie dies bei Spinozas Substanz der Fall ist, sondern als „Ich“. In Schellings „Ich-Schrift“ schlägt sich also vor allem der Versuch nieder, eine spinozistische Grundorientierung in einer Weise zur Geltung zu bringen, die der durch Kant eingeleiteten Wende in der Philosophie Rechnung trägt. Schelling versucht, den von Fichte aufgenommenen Begriff des „absoluten“ Ich in einer Weise auszudeuten, die ihn strukturell dem spinozistischen Begriff der einen Substanz entsprechen lässt. Dieses Konglomerat aus Aussagen von Fichte und Spinoza bildet somit den Grundtenor der „Ich-Schrift“.

Wenn Schelling den Spinozismus durch den Grundgedanken formuliert, die Philosophie habe vom „Unbedingten“ auszugehen, dann nimmt er damit auch die Sprache Friedrich Heinrich Jacobis auf, das heißt, Schellings Spinozismus ist geprägt durch die Darstellung, die Jacobi in seinem Werk „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“

¹¹³ vgl. Denker 1997

dargelegt hatte. Dieses, den sogenannten Pantheismusstreit¹¹⁴ entzündende, und somit dem als Atheist verfemten Spinozas neue Geltung verleihende, Werk zielte vielmehr darauf, zu zeigen, dass Spinozas Philosophie konsequente theoretische Spekulation ist, die nur „Bedingtes“, also Erklär- oder Konstruierbares, als wirklich anerkennt und die damit letztlich den Realitätsbezug zerstören muss, aus dem heraus wir leben. Für unseren Realitätsbezug ist nach Jacobi die Einstellung des „Glaubens“ wesentlich, in der wir unmittelbar einer nicht erklärbaren, unbedingten Realität gewiss sind, kurz: eines personalen Gottes und unserer Freiheit. Jacobi hat, als Alternative zu Spinoza, eine Erkenntnisweise postuliert, die von dem im Glauben erschlossenen Unbedingten ausgeht und die alles Bedingte in dessen Licht betrachtet. Der Gedanke, dass das Verständnis des Bedingten den Gedanken vom Unbedingten zur Voraussetzung hat, ist für Jacobis Position dabei zentral. Jacobis Interpretation verdrängt jedoch Spinozas Substanzbegriff zugunsten einer Idee eines Seins, welches „[...] das **lautere** Prinzipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des **Seyns** in allem Daseyn“¹¹⁵ vorstellt. Indem Jacobi nun aber Spinozas Substanzbegriff als Gedanke von einem Sein in allem Dasein ausdrückte, schien Schelling gerade hierin ein Gedanke von einem Unbedingten gegeben zu sein.

Schelling formulierte in Anlehnung seinen Spinozismus in der Sprache

¹¹⁴ Der Pantheismusstreit ist eine, für die Aufklärung wesentliche, Auseinandersetzung um die Frage, ob das Bekenntnis zum Pantheismus, so wie er etwa vom Spinozismus verkörpert wurde, notwendig zum Atheismus führe oder gar zur Abweisung einer jeden Religion. Der Streit begann mit Jacobis „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“, aus dem Jahr 1785, und drehte sich hauptsächlich um die Fragen nach dem Verhältnis des Pantheismus zum Spinozismus, nach dem geistigen Inhalt und den Konsequenzen des Spinozismus, nach der Widerlegbarkeit des spinozistischen Pantheismus und nach Gotthold Ephraim Lessings Pantheismus. Dabei verschob sich der Schwerpunkt des Streits von Lessings wirklichem oder vermeintlichen Spinozismus im Laufe des Schriftwechsels hin zur Begründbarkeit von Rationalismus überhaupt. (vgl. Scholz H. 1916)

¹¹⁵ Jacobi Werke I/1, Spin, 39

Jacobis den Ausgangspunkt der Philosophie im Unbedingten.¹¹⁶ Diesen Grundgedanken fand er in Fichtes Ausgang vom „absoluten Ich“ nun aber in einer Kants kritischer Philosophie entsprechenden Weise ausgeführt. Strukturell, als Unbedingtes, entspricht das „absolute Ich“ also nach Schelling Spinozas Substanz. Und so wendet Schelling in der „Ich-Schrift“ Begriffe aus Spinozas Substanztheorie an, um das „absolute Ich“ zu charakterisieren.¹¹⁷

Zunächst stellt Schelling in der Ich-Schrift das Unbedingte als notwendige Voraussetzung des Bedingten heraus. Diese Hinwendung zum Unbedingten erfordert der aus Jacobi bezogene Spinozismus als ersten Schritt. Schelling geht dabei aber von einer Betrachtung des menschlichen Wissens aus, das als „bedingt“ zu gelten hat. Unter bedingtem Wissen versteht Schelling ein Wissen, das nur „[...] durch ein anderes Wissen [...]“¹¹⁸ möglich ist. Es besteht in Urteilen, die ihre Realität, das heißt ihre Wahrheit nicht aus sich heraus verbürgen können, sondern die hierfür einer Begründung durch andere Urteile bedürfen, die bereits als Wissen qualifiziert sind. Wäre nun all unser Wissen in diesem Sinn „bedingt“, dann würde sich ein infinites Regress von Wissensbegründungen ergeben; jedes Urteil würde sich auf andere Urteile berufen müssen, für die wiederum dasselbe gelten würde. Die Begründung unserer Wissensansprüche wäre nicht abschließbar, und damit letztlich unmöglich. Eine nicht-skeptische Position erfordert daher nach Schelling die Annahme, dass es nicht-bedingtes, also „unbedingtes“ Wissen gibt. Dieses muss derart sein, dass es seine „Realität“, das heißt seine Wahrheit aus sich heraus gewährleistet.¹¹⁹

¹¹⁶ vgl. Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 36

¹¹⁷ vgl. Berg 2003

¹¹⁸ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 15

Schelling gelangt in der „Ich-Schrift“ zur Formulierung des Prinzips der Philosophie, indem er fragt, wie unbedingtes Wissen möglich ist. Seine Argumentation stützt er durch zwei Thesen: Erstens muss dieses Wissen sich auf etwas beziehen, dem selbst Unbedingtheit zukommt in dem Sinne, dass es aus sich selbst heraus besteht. Schelling bringt damit, über den in der „Ich-Schrift“ primären epistemischen Unbedingtheitssinn hinaus, einen ontologischen Unbedingtheitsbegriff ins Spiel. Schelling spricht zuerst vom unbedingten Wissen, und dann vom Unbedingten „im“ Wissen, womit der im ontologischen Sinn unbedingte Sachverhalt gemeint ist, auf den das unbedingte Wissen sich beziehen muss. Das, wovon das unbedingte Wissen ein Wissen ist, muss derart sein, dass es möglich ist, sich seiner ohne jeden Bezug auf Anderes zu vergewissern. Nur dann kann das Wissen von ihm unabhängig sein von jedem anderen Wissen, also „unbedingtes“ Wissen sein. Dies erfordert wiederum, dass das, worauf das unbedingte Wissen sich bezieht, ganz aus sich heraus besteht. Es muss, wie Schelling dies ausdrückt, „[...] sich selbst realisieren [...]“¹²⁰ – es muss selbstkonstituierend sein.

Die zweite These Schellings ist, dass das unbedingte Wissen keinem von ihm unabhängigen Sachverhalt gelten kann. Denn das unbedingte Wissen soll seine Wahrheit aus sich selbst heraus verbürgen; das Bestehen des Sachverhalts, der in ihm behauptet wird, soll durch es selbst garantiert sein. Dies ist nur möglich, wenn das unbedingte Wissen sich auf keinen unabhängigen Sachverhalt bezieht, sondern das, wovon es Wissen ist, selbst konstituiert. Die Selbstkonstitution des Unbedingten muss sich entsprechend in und mit dem unbedingten Wissen selbst vollziehen. Schelling kommt zu dem Ergebnis, dass das unbedingte Wissen nur als ein Wissen möglich ist, mit dem sich das, wovon hier gewusst wird, selbst konstituiert.

¹¹⁹ vgl. Eidam 2007

Das so verstandene unbedingte Wissen unterscheidet sich strukturell von allem „bedingten“ Wissen in zweierlei Hinsichten: es bezieht sich, erstens, auf keinen differenten, ihm gegenüber unabhängigen Sachverhalt. Das Denken ist hier vielmehr unmittelbar realitätsstiftend, es ist nicht anderes als die Selbstkonstitution dessen, wovon es ein Wissen ist. Bedingtes Wissen dagegen bezieht sich typischerweise auf einen von ihm unterschiedenen, unabhängigen Gegenstand. Zweitens betrifft das unbedingte Wissen eine selbstkonstituierende Instanz als solche, und damit etwas, das von Beziehungen zu Anderem ganz unabhängig ist. „Bedingtes“ Wissen dagegen gilt immer Gegenständen, die in Relationen zu anderem stehen, aus dem sich ihre Verfassung erklärt oder in Beziehung auf das sie zu lokalisieren sind. Man kann diese beiden Eigenschaften, hinsichtlich derer sich das unbedingte vom bedingten Wissen unterscheidet, wie folgt zusammenfassen: unbedingtes Wissen besitzt keinen Gegenstand, kein „Objekt“. Schelling betont, dass das Unbedingte dasjenige ist, das *„schlechterdings niemals Objekt werden kann“*¹²¹.

Dies schließt ein, dass das Unbedingte auch nicht als Subjekt gedacht werden kann, da Subjekte nicht selbstkonstituierend sind; vielmehr sind sie wesentlich auf Anderes bezogen – auf Objekte. Subjekte teilen also mit dem, was Gegenstand ist, die wesentliche Relationalität ihres Daseins, und sind insofern selbst objektähnlich; so können Subjekte auch zum „Objekt“ werden. Das Subjekt des Vorstellens kann wieder Gegenstand einer Vorstellung werden, wie bereits in Reinholds Selbstbewusstseinstheorie ausgeführt wurde. Für Subjekte gilt also nicht, was vom Unbedingten gelten soll – niemals Objekt werden zu können. Das Unbedingte ist also weder als

¹²⁰ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 16

Ding, noch als Subjekt zu fassen. Als die Instanz, die diese negative Bestimmung des Unbedingten erfüllt, kommt Schelling nun auf das „absolute Ich“. Das absolute Ich kommt als die Instanz in den Blick, die die für das Unbedingte geltenden Anforderungen erfüllt. Dies wird an der Stelle sehr deutlich, an der Schelling den Begriff des absoluten Ich einführt:

„Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was *gar* kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein *absolutes ICH* gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das *absolute Ich* wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, *was schlechterdings niemals Objekt werden kann*. Weiter soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden“¹²².

Schelling verwendet hier die Rede von „dem“ Ich unter Vorbehalten. Angesichts des nicht-gegenständlichen Charakters des Ich, den Schelling infolge seiner Unbedingtheitskonzeption so betont, muss die philosophische Rede von „dem“ Ich für ihn fragwürdig werden. Sie scheint eine gegenstandsbezeichnende Funktion zu haben; sie suggeriert, dass Sätze, in denen sie vorkommt, einen gegenstandsbestimmenden Sinn haben. Tatsächlich aber dienen solche Sätze nur dazu, den Charakter einer Selbstkonstitution zum Ausdruck zu bringen, die sich nur aus dem Standpunkt ihres Vollzugs verstehen lässt und die sich damit jeder objektivierenden Betrachtung entzieht. So bemerkt Schelling:

„Ich bin, weil Ich bin! das ergreift jeden plötzlich. Sagt ihm: *das* Ich ist, weil es ist, er wird es nicht so schnell fassen; deswegen, weil das Ich nur insofern *durch sich selbst*, nur insofern *unbedingt* ist, als es

¹²¹ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 19

zugleich *unbedingbar* ist, d.h. niemals zum Ding, zum Objekt werden kann“¹²³.

Schelling scheint hier dem nicht-objektivierbaren Charakter des Selbstbewusstseins auf der Spur, er macht diesen Punkt in einer Weise klar, zu der es bei Fichte keine Entsprechung gibt – Fichte hat in der „Grundlage“ anscheinend kein Problem mit der objektivierenden Rede von „dem“ Ich.

In der Folge interpretiert Schelling den Satz „Ich bin“ als Ausdruck unbedingten Wissens, legt ihn also im Sinne einer Selbstgewissheit aus, die der Bedingtheit vollständig enthoben ist. Schelling beruft sich zwar darauf, dass wir uns in einer intellektuellen Anschauung¹²⁴ des absoluten Ichs verwertens können; doch inwiefern diese wirklich unser Standpunkt werden kann, wird in seiner Darstellung zunehmend fraglich. Denn die Differenz zwischen unserem bewussten Standpunkt und dem des absoluten Ich verschärft sich nun zunehmend in Schellings Darstellung. Die Systematik der Ich-Bestimmungen, die Schelling im weiteren Gang der Abhandlung entwickelt, wird nicht etwa in einer Betrachtung der Verfassung des Selbstbewusstseins und des ihm eigenen Standpunkts gewonnen. Die wesentlichen Aspekte des Ich, die Schelling nun betrachtet, werden vielmehr allein aus dessen Unbedingtheit gefolgert. Sie ergeben sich in einer Analyse des Unbedingtheitsbegriffs. Hierbei kommen nun Begriffe ins Spiel, die schon Spinoza auf die eine Substanz angewandt hatte. Sofern das absolute Ich auf

¹²² Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 18f.

¹²³ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 19f.

¹²⁴ vgl. Schelling-W Bd II, System, 43 – Der Begriff der Intellektuellen Anschauung wird bei Fichte und Schelling zu einem wesentlichen Ausgangspunkt ihrer Philosophie. Sie meint zunächst einmal nichts weiter als den Akt, in dem das Ich auf sich selbst reflektiert. Für Fichte und Schelling wird im Akt der Anschauung eines Gegenstandes das Ich nicht nur auf sich aufmerksam, sondern erzeugt sich selbst. Dies wird für sie zum Ausgangspunkt ihrer transzendental-idealistischen Systeme.

nichts als sich selbst bezogen ist, charakterisiert Schelling es als „reine Identität“¹²⁵. Es ist ferner schlechthin *eines* – im Begriff des absoluten Ich ist die Möglichkeit von Vielheit ausgeschlossen. Dies ergibt sich aus seiner Unbedingtheit: Für ein absolutes Ich, das eines unter Vielen ist, wäre der Ausschluss der anderen wesentlich; damit aber wäre es hinsichtlich dessen, was es ist, „bedingt“. Das absolute Ich enthält zudem alle Realität; es setzt diese in sich, und ist insofern – dies ist nun ein expliziter Terminus Spinozas – die immanente, also innewohnende, Ursache aller Realität¹²⁶. Das absolute Ich ist desweiteren „unwandelbar“¹²⁷, und schließlich die absolute Substanz alles Wirklichen. Auszuschließen sind aus ihm dagegen die Bestimmungen der Persönlichkeit und des Willens – dies sind Begriffe, die sich nur auf Bedingtes, also auf Subjekte anwenden lassen. Wie die Substanz Spinozas ist das absolute Ich Schellings also apersonal. Schelling hält es dennoch für sinnvoll, ihm „Freiheit“ zuzusprechen, denn deren ursprünglicher Sinn soll nichts anderes sein als die Selbstkonstitution, die das Ich kraft seines Wesens vollzieht. Der Freiheitsbegriff, der im Blick auf das absolute Ich ins Spiel kommt, hat also noch nichts zu tun mit Willensfreiheit und selbstbestimmten Zwecksetzungen, die nur einem bedingten Subjekt zukommen können.¹²⁸

Indem Schelling die Unbedingtheit des Ich als ein von aller Bedingtheit abgehobenes Gefüge von Bestimmungen entwickelt, tritt zunehmend dessen wesentliche Differenz zur Sphäre des Bewusstseins und damit auch des Selbstbewusstseins hervor. Der Selbstbezug des Ich, so sagt Schelling jetzt, ist gar nicht als Selbstbewusstsein zu fassen. Im Bewusstsein kann das absolute Ich nicht vorkommen, da, so Schelling, „[...] Bewußtsein Objekt

¹²⁵ vgl. Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 29 sowie 68 und 158

¹²⁶ vgl. Spinoza Eth. I, prop. XVIII

¹²⁷ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 65

voraussetzt“¹²⁹. Im Bewusstsein werden wesentlich Objekte vorgestellt, und im Selbstbewusstsein wird das vorstellende Subjekt zum Objekt. Schelling akzeptiert also, wie Fichte, Reinholds Satz des Bewusstseins zwar nicht als Grundlage der Systematik, aber doch als richtige Beschreibung der Struktur des Bewusstseins. Daher muss er das absolute Ich, das dieser Struktur nicht entspricht, letztlich als einen dem Standpunkt des Bewusstseins – und damit auch des Selbstbewusstseins – enthobenen Urgrund aller Bewusstheit ansetzen. Diesen Gedanken – das absolute Ich ist ein dem Selbstbewusstsein vorgängiger Grund – bringt Schelling an einer Stelle besonders deutlich zum Ausdruck:

„Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern es im Bewußtsein vorkommt, nicht mehr reines absolutes Ich ist, daß es für das absolute Ich überall kein Objekt geben, und daß es also noch viel weniger selbst Objekt werden kann? – Selbstbewußtsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren. Es ist kein freier Akt des Unwandelbaren, sondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ichs, das, durch Nicht-Ich bedingt, seine Identität zu retten und im fortreißenden Strom des Wechsels sich selbst wieder zu ergreifen strebt [...]; (oder fühlt ihr euch wirklich frei beim Selbstbewußtsein?). Aber jenes Streben des empirischen Ichs, und das daraus hervorgehende Bewußtsein wäre selbst ohne Freiheit des absoluten Ichs nicht möglich, und die absolute Freiheit ist als Bedingung der Vorstellung ebenso notwendig, wie als Bedingung der Handlung. Denn euer empirisches Ich würde niemals streben, seine Identität zu retten, wenn nicht das absolute ursprünglich durch sich selbst aus absoluter Macht als reine Identität

¹²⁸ vgl. Berg 2003, 66f.

¹²⁹ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift 33

gesetzt wäre“¹³⁰.

Im Selbstbewusstsein ist also ein Subjekt bewusst, das auf wechselnde Vorstellungsinhalte bezogen ist und das hierbei seine Identität zu bewahren sucht – eine Identität, die durch den Wechsel der Gehalte beständig gefährdet ist. Schelling identifiziert das Selbstbewusstsein in diesem Zusammenhang mit dem Bewusstsein des „Ich denke“, das Kant als Geltungsgrund des Kategorienegebrauchs in Anspruch genommen hatte. Wenn er den mit diesem Bewusstsein verbundenen Identitätsgedanken in den Mittelpunkt stellt und als Prinzip einer notwendigen Einheit des Bewusstseins ansetzt, dann bringt er tatsächlich auch einen Zusammenhang ins Spiel, der in Kants Kategorienduktion leitend ist. Allerdings differiert Schellings Bild des Bewusstseins des „Ich denke“ deutlich von den Vorstellungen Kants. Nach Schelling ist dieses Bewusstsein von dem Streben beherrscht, durch die Vereinheitlichung der Vorstellungen eine Identität zu „retten“¹³¹, die durch den Wechsel der Gehalte beständig gefährdet wird. Die synthetisierende Tätigkeit des Selbstbewusstseins hat nach Schelling den Sinn, sich dem Wechsel der Gehalte als einem identitätswidrigen Sachverhalt gleichsam zu widersetzen. Die Kontinuität, die das Selbstbewusstsein hierbei gewinnt, stellt nur eine Konzession dar – sie ist das Beste, was die Intention auf Identität unter widrigen Umständen erreichen kann. In diesem Bild des „Ich denke“-Bewusstseins wird die Sukzession mannigfaltiger Gehalte im Bewusstsein als ein an sich identitätsbedrohender Sachverhalt ausgelegt, und eben hierin ist es ganz unkantisch. Denn der Gedanke, dass Mannigfaltigkeit als solche in einem realen Oppositionsverhältnis zur Identität steht, ist Kants Darstellung gänzlich fremd. Kant versteht Mannigfaltigkeit vielmehr oppositionell als eine Bedingung, ohne die wir unsere Identität gar

¹³⁰ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 32f.

nicht ausbilden können, da diese wesentlich eine Kontinuität im Wechsel ist, die sich nur im Übergehen zu immer neuen Gehalten ausbilden kann.¹³²

Während der im Bewusstsein des „Ich denke“ leitende Identitätssinn nach Kant der einer Identität im Übergang ist, impliziert Schellings Darstellung, dass hier ein unter Ausschluss der Sukzession von Mannigfaltigen zu verstehender Identitätsbegriff wirksam ist. Daher kann das Selbstbewusstsein seinen Bezug auf Mannigfaltigkeit nicht als einen für sich wesentlichen, sondern muss ihn als kontingenten und sogar identitätsgefährdenden Sachverhalt begreifen. Schelling zieht das Bild des „Ich denke“-Bewusstseins aber nicht nur heran, um die Differenz zwischen dem Selbstbewusstsein und dem absoluten Ich zu verdeutlichen. Er will damit auch zeigen, dass der Standpunkt des Selbstbewusstseins den Gedanken vom absoluten Ich voraussetzt. Tatsächlich ergibt sich aus diesem Bild, dass das Selbstbewusstsein, indem es seine Identität zu wahren sucht, den Gedanken eines den Wechsel der Vorstellungszustände ausschließenden eigenen Wesens in Anspruch nimmt, das es unter den ihm entgegenstehenden Bedingungen des Bewusstseins nach Möglichkeit behaupten will. Genau dieses „Wesen“ des Ich aber erfasst der Begriff des absoluten Ich – er gilt dem Ich in seinem selbstgenügsamen, von jedem Bezug auf Mannigfaltigkeit freien Wissen von sich, und damit dem Ich in seiner durch keinen Fremdbezug beeinträchtigten Identität. Indem es den Gedanken von sich als „absolutem“ Ich in Anspruch nimmt, manifestiert das Selbstbewusstsein das absolute Ich als seinen Möglichkeitsgrund also in einer Weise, in der dies kein anderes Bedingtes tut. Schelling bringt dies zum Ausdruck, indem er feststellt, das Selbstbewusstsein sei Bürge des absoluten Ichs.¹³³ Es ist dies, weil es sich in

¹³¹ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 31

¹³² vgl Kant KrV, B133

¹³³ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 59

seiner vereinheitlichenden Tätigkeit der Mannigfaltigkeit in einer Weise entgegengesetzt, die den Gedanken einer unbedingten Identität in Anspruch nimmt.

Schellings Theorie gilt einem „Unbedingten“, das ein allem Bewusstsein und Selbstbewusstsein – als dem „Bedingten“ – vorgängiger Grund ist. Der reine, von aller Bedingtheit freie Selbstbezug dieses Unbedingten kann nicht der Standpunkt des Selbstbewusstseins sein, kann somit nicht *unser* Standpunkt sein. Die von Schelling zunächst noch nahegelegte Auffassung, wir könnten in einer „intellektuellen Anschauung“ den Standpunkt des Unbedingten einnehmen und uns seiner unmittelbar vergewissern, verliert über der Ausführung der Theorie vom Unbedingten daher zuletzt ihre Glaubwürdigkeit. So sagt Schelling schließlich auch, die intellektuelle Anschauung sei für uns stets „getrübt“, wir würden also jenen unbedingten Selbstbezug prinzipiell nicht erreichen können, der das absolute Ich auszeichnet.¹³⁴ Dies heißt, dass wir uns des Unbedingten nicht unmittelbar vergewissern können. Dies ist nur möglich, indem man dessen Standpunkt – den Standpunkt seiner Selbstgewissheit – einnimmt. Wenn es aber keine unmittelbare Gewissheit vom Unbedingten geben kann, dann erhält Schellings Gedanke vom Selbstbewusstsein als dem Bürgen des Unbedingten im Hinblick auf die Frage nach unserem Zugang zum absoluten Ich eine ganz zentrale Bedeutung. Denn er besagt, dass sich das Unbedingte als Voraussetzung des Selbstbewusstseins, und damit im Ausgang von dessen Standpunkt, erschließen lässt. Unser bewusstes „Ich bin“ ist nicht die Selbstgewissheit des Unbedingten; wir können uns des Unbedingten nicht unmittelbar vergewissern, sondern nur in einem Rückschluss, der vom

¹³⁴ vgl. Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 68

Standpunkt unseres Selbstbewusstseins ausgeht.¹³⁵

In Schellings Darstellung wird also letztlich ein Ich-Begriff entwickelt, der nicht dem Standpunkt des Selbstbewusstseins gilt, sondern dessen Grund, von dem das Selbstbewusstsein aber doch zeugt. Damit ist der Schritt zu einer Theorie getan, die Subjektivität aus einem ihm vorgängigen Sachverhalt heraus versteht. Die Rede vom „Ich“, an der Schelling in Bezug auf den „Urgrund“ immer noch festhält, ist dazu angetan, diesen Schritt zu verdecken – man möchte sie ja doch dem Standpunkt des Selbstbewusstseins zuordnen.

Im folgenden Abschnitt möchte ich mich dem möglicherweise „ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus“¹³⁶ zuwenden, Hölderlins Fragment „Urteil und Sein“.

¹³⁵ vgl. Berg 2003, 63ff.

¹³⁶ „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus“ ist der Titel eines kurzen Textes aus dem Jahr 1797, dessen Verfasser nicht zweifelsfrei feststeht. Seit seiner Entdeckung wird dem Fragment große Bedeutung für die Geschichte und die Interpretation der Ursprünge der Philosophie des Deutschen Idealismus beigemessen. Der Text ist auf einem Einzelblatt überliefert. Das Manuskript ist in der Handschrift Hegels abgefasst. Eine Verfasserschaft Hegels wird in der Literatur allerdings kontrovers diskutiert. Hölderlins Fragment „Urteil und Sein“ datiert auf 1794/1795 und ist zumindest älteren Datums.

5 Selbstbewusstsein und Sein in Hölderlins Fragment „Urteil und Sein“

Während seines Studienaufenthalts 1795 in Jena entwickelte Hölderlin eine eigenständige systematische Konzeption. Obwohl er sie nicht in veröffentlichten Schriften dargelegt hat, nimmt Hölderlin mit ihr eine wichtige Stellung in der Entwicklung der nachkantischen Philosophie und somit des Deutschen Idealismus ein. In einem späteren Abschnitt dieses Textes wird sich zudem zeigen, inwieweit er Einfluss auf die philosophische Entwicklung Hegels hatte. Hölderlins philosophische Position ist vorwiegend durch den kurzen skizzenhaften Text „Urteil und Sein“ überliefert.

Während seiner Zeit am Tübinger Stift, in den Jahren 1788 bis 1793, stand Hölderlin in engem Kontakt zu Hegel und Schelling. Er beschäftigte sich vor allem mit Kant, Platon und Jacobis Spinoza-Darstellung, letzteres führte bei ihm, ähnlich wie bei Schelling, zu einer spinozistischen Orientierung in seiner Philosophie. Zu seiner Waltershausener Zeit, in den Jahren 1793 und 1794, verfolgte Hölderlin das Projekt einer Abhandlung „über die ästhetischen Ideen“, welches vor allem eine Auseinandersetzung mit Kants und Schillers Ästhetik werden sollte. Zur gleichen Zeit, begann Hölderlin auch, sich mit Fichtes „Grundlage“ zu beschäftigen. Nachdem er im Herbst 1794 nach Jena gekommen war, verfolgte er als Student Fichtes weiteren Vortrag der Wissenschaftslehre. Dies ist durch mehrere Briefe bezeugt. So heißt es in einem Brief an die Mutter vom 17. November 1794: „Fichtes neue Philosophie beschäftigt mich itzt ganz. Ich hör ihn auch einzig und sonst keinen“¹³⁷. Die Begeisterung Hölderlins für Fichte bedeutete jedoch nicht etwa, dass Hölderlin ein unkritischer Anhänger Fichtes gewesen wäre.

¹³⁷ Hölderlin StA IV, 142

Der für Fichtes Theorie grundlegende Begriff des „absoluten“ Ich wurde Hölderlin anscheinend schon bei seiner ersten Fichte-Lektüre in Waltershausen fragwürdig. In einem Brief an Hegel hat er später ein kritisch gegen diesen Begriff gewendetes Argument mitgeteilt, das er im Januar 1795 niedergeschrieben hatte:

„Anfangs hatt' ich ihn sehr im Verdacht des Dogmatismus; er scheint, wenn ich mutmaßen darf auch wirklich auf dem Scheidewege gestanden zu seyn, oder noch zu stehn – er möchte über das Factum des Bewußtseins in der Theorie hinaus, das zeigen sehr viele seiner Äußerungen, und das ist eben so gewiß, und noch auffallender transzendent, als wenn die bisherigen Metaphysiker über das Dasein der Welt hinaus wollten – sein absolutes Ich (=Spinozas Substanz) enthält alle Realität; es ist alles, u. außer ihm ist nichts; es gibt also für dieses abs. Ich kein Objekt, denn sonst wäre nicht alle Realität in ihm; ein Bewußtsein ohne Objekt ist aber nicht denkbar, und wenn ich selbst dieses Objekt bin, so bin ich als solches notwendig beschränkt, sollte es auch nur in der Zeit sein, also nicht absolut; also ist in dem absoluten Ich kein Bewußtsein denkbar, als absolutes Ich hab ich kein Bewußtsein, und insofern ich kein Bewußtsein habe, insofern bin ich (für mich) nichts, also das absolute Ich ist (für mich) nichts“¹³⁸.

Hölderlins entscheidender Punkt ist hier, dass dem Ich als "absolutem" kein Bewusstsein zuzuerkennen sei. Im Begriff des absoluten Ich ist demnach das „Für mich“ des Selbstbewusstseins gar nicht thematisch. Denn, so kann man Hölderlins Argumentation wiedergeben, im Selbstbewusstsein bin ich für mich „Objekt“. Jedes Objekt aber ist als solches beschränkt, kann nicht alle

¹³⁸ Hölderlin, StA VI, 155

Realität umfassen oder begründen. Genau dies soll aber das absolute Ich. Allerdings will Hölderlin zumindest hier noch nicht auf die Folgerung hinaus, dass von einem absoluten Ich gar nicht sinnvoll zu sprechen sei. Er sagt nur, in der Theorie sei die Annahme eines solchen Ich unhaltbar, weil hier transzendente, bewusstseinsübersteigende Aussagen nicht zulässig sind. Dies ist allerdings ein Einwand gegen den Begriff des absoluten Ich, wie er in der „Grundlage“ von Fichte eingeführt wird. Wir haben ja gesehen, dass dies dort in einer Betrachtung geschieht, die sich ganz innerhalb der theoretischen Philosophie bewegt – es geht um die Bedingungen der Geltung von „A=A“. Damit bleibt aber noch die Möglichkeit offen, dass der Gedanke vom absoluten Ich in einem anderen Zusammenhang legitim ist, etwa als ein Ideal, an dem wir uns in unserem praktisch-moralischen Streben orientieren.

Im Anschluss an die Ausformulierung dieses Arguments, versuchte Hölderlin, seine eigene philosophische Konzeption in einem skizzenhaften Text festzuhalten. Dort ist die Kritik an Fichtes Begriff des absoluten Ich noch verschärft und dient als Begründung einer eigenständigen Position. Dieser kurze, zweiseitige Text ist erstmals 1961 in der „Großen Stuttgarter Ausgabe“ publiziert und vom Herausgeber Friedrich Beißner unter den Titel „Urteil und Sein“¹³⁹ gestellt worden. Eine der beiden Seiten des Fragments thematisiert den Versuch einer Definition des „Urteils“, die andere Seite zielt auf eine Definition des „Seins“. Die Seiten sind jeweils mit je einem dieser Begriffe überschrieben, daher wird in der Folge von der „Urteils-“ und der „Seinsseite“ die Rede sein.

In einer ersten Annäherung kann man Hölderlins Gedankengang durch drei

¹³⁹ In der neuen Frankfurter Ausgabe hat das Fragment den Titel „Sein Urtheil Möglich-

Thesen wiedergeben, die ersten beiden finden sich auf der „Seinsseite“. Erstens: Ein „Ich“ kann es nur im Selbstbewusstsein geben; jede Rede von einem „Ich“, die das Selbstbewusstsein und dessen Bedingungen hinter sich lassen will, ist unangemessen. Zweitens: Selbstbewusstsein ist wesentlich durch eine innere Differenz, nämlich die Differenz des Ich als Subjekt und als Objekt gekennzeichnet. Und drittens: Die Identität von Subjekt und Objekt im Selbstbewusstsein setzt eine Einheit voraus, in der die Differenz beider gar nicht besteht und aus der sie durch eine „Trennung“ beider hervorgeht. Diese Einheit ist als „Sein schlechthin“ oder „absolutes Sein“ zu fassen. Letzteres hat Hölderlin auf der „Urteilsseite“ ausgeführt.

Hölderlin skizziert hier eine Position, die zwar von einer Betrachtung des Selbstbewusstseins und seiner Struktur ausgeht; aber dies geschieht nur, um zu zeigen, dass das Selbstbewusstsein durch etwas ermöglicht ist, das strukturell gar nicht als Selbstbewusstsein oder als ein Aspekt davon zu fassen ist. Hölderlin will hinter die Tatsache und Verfassung des Selbstbewusstseins überhaupt zurückgehen. Hieraus versteht sich die Verwendung des Worts „Sein“, das man traditionell der Ontologie zuzuordnen hat. Unser Selbstbewusstsein und unsere damit verbundene, bewusste Weltbeziehung werden demnach von einer vorgängigen Einheit her verstanden. Subjektivität wird in eine metaphysische Konzeption eingebettet und als Resultat der „Teilung“ dieser ursprünglichen Einheit verstanden. Dies geschieht aber nicht in der Weise, dass eine von vornherein feststehende metaphysische Konzeption nun lediglich auf das Selbstbewusstsein angewendet wird. Vielmehr soll sich in einer Betrachtung des Selbstbewusstseins allererst zeigen, dass eine solche Konzeption erforderlich ist. Der Ausgangspunkt des Gedankengangs ist die Form des Selbstbewusstseins.

Dieser Gedankengang impliziert eine Kritik an Fichte. Fichte sah im absoluten Ich den nicht mehr hinterfragbaren Sachverhalt gegeben, von dem die kritische Philosophie auszugehen hat. Dieses soll dadurch ausgezeichnet sein, dass es sich in seinem Fürsichsein konstituiert. Als selbstkonstituierend ist das Ich absolut – es ist vollständig aus sich selbst zu verstehen. Fichte hat die Verfassung des absoluten Ich in der selbstgarantierenden Gewissheit des „Ich bin“ gesehen. Hölderlin lehnt Fichtes Konzept eines absoluten Ich hier ab. Von einem „Ich“ ist nur in Bezug auf das Selbstbewusstsein zu sprechen, dieses aber ist nie absolut, sondern ermöglicht durch eine ihm vorgängige Einheit. Es gibt kein absolutes „Ich“, absolut ist nur das „Sein“. Von diesem her ist auch das „Ich“ beziehungsweise Selbstbewusstsein zu verstehen.¹⁴⁰

Hier lässt sich auch Hölderlins Nähe zu Jacobi unterstellen. Für Jacobis Position war der Gedanke grundlegend, dass der Begriff von etwas „Bedingtem“ den vom Unbedingten zur Voraussetzung habe. In einer „Beilage“ zur zweiten Auflage seines Spinoza-Buchs hat Jacobi diesen Gedanken auf das Selbstbewusstsein angewendet. Unser Wissen von unserem eigenen Dasein, so sagt Jacobi dort, ist ein Bewusstsein von etwas Bedingtem und somit ermöglicht durch den Gedanken vom Unbedingtem. Daher, so Jacobi, brauchen wir „das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Dasein [...] eine noch größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Dasein haben“¹⁴¹. Jacobi rekurriert hierbei auf Descartes. In den „Meditationes de prima philosophia“ – konkret in der dritten Meditation, also im Zusammenhang eines Gottesbeweises – sagt Descartes, dass wir uns im Selbstbewusstsein als unvollkommene Wesen begreifen und

¹⁴⁰ Am Ende der Seinsseite charakterisiert Hölderlin das Sein explizit als „absolut“, dies ist als Gegenthese zu Fichtes Rede vom „absoluten“ Ich zu lesen.

¹⁴¹ Jacobi Werke I/1, Spin, 260

dass dies nicht möglich wäre ohne die Vorstellung eines vollkommenen Wesens, also die Vorstellung Gottes.¹⁴²

Bei Jacobi wie bei Descartes beruht dieser Schritt darauf, dass ein allgemeines begriffliches Voraussetzungsverhältnis auf das Selbstbewusstsein angewendet wird – das Verhältnis Bedingtes-Unbedingtes bei Jacobi, das Verhältnis Unvollkommenes-Vollkommenes bei Descartes. Beide berufen sich nicht auf eine Betrachtung der eigentümlichen Struktur des Selbstbewusstseins. Genau dies aber ist es, was Hölderlin tut und was also, unter anderem, die Besonderheit seiner Begründung ausmacht. Hölderlins Argumentation beruht auf einer, freilich nur skizzierten, Theorie des Selbstbewusstseins. Diese findet sich im zweiten Absatz der Seinsseite.

Hölderlin geht es hier offenbar darum, den Unterschied zwischen dem absoluten Sein und der Identität herauszustellen. Um diesen Unterschied zu verdeutlichen, betrachtet Hölderlin den Satz „Ich bin Ich“, dies erinnert uns zunächst an Fichte. Im Ersten Paragraf der „Grundlage“ wurde ja der Satz „Ich=Ich“ als der primäre Fall von „A=A“ betrachtet, aus dem man dieses Gesetz allererst verstehen kann. In ähnlicher Weise sieht Hölderlin in „Ich bin Ich“ den grundlegenden Fall der Identität, aus dem man das Wesen der Identitätsbeziehung ersehen kann. Die Betrachtung, die Hölderlin anstellt, ist Selbstbewusstseins- und Identitätstheorie in Einem. Ganz anders als Fichte ist Hölderlin der Auffassung, dass mit „Ich=Ich“ kein absoluter, aus sich verständlicher Sachverhalt in den Blick tritt. Dieser Satz ist nach Hölderlin Ausdruck einer Differenz. Das erste Vorkommnis von „Ich“ nämlich betrifft hier das Ich als Subjekt, als die Instanz, die ein Bewusstsein von sich erlangt; das zweite aber betrifft das Ich als Gegenstand dieses Bewusst-

¹⁴² vgl. Descartes III. Meditation, § 15

seins. Im Satz „Ich bin Ich“ kommt nach Hölderlin die Subjekt-Objekt-Differenz als eine wesentliche Formbestimmung des Selbstbewusstseins zum Ausdruck. Selbstbewusstsein ist demnach immer nur durch die Etablierung einer Selbstdistanz möglich, dadurch, dass ich gleichsam mir gegenüber trete und mich zum Objekt mache. Es scheint entscheidend für Hölderlins Position, dass alles Selbstbewusstsein dieser Bedingung unterliegt. Nur derart ist Selbstbewusstsein möglich; es gibt kein Selbstbewusstsein, das nicht von der Art des Sich-zum-Objekt-Habens ist.

Diese Selbstdistanzierung, die es ermöglicht, sich zum Objekt zu haben, ist für das Selbstbewusstsein jedoch nicht hinreichend. Hinzutreten muss, dass ich über diese Differenz hinweg immer noch „mich“ im Gegenstand erkenne – ich muss „ungeachtet dieser Trennung mich im Entgegengesetzten“¹⁴³ erkennen. Es stellt sich die Frage, wie dies bei der Differenz, die zugleich gegeben ist, möglich ist. „Inwiefern“, so fragt Hölderlin, erkenne ich mich hier als dasselbe? Diese Frage beantwortet er an dieser Stelle jedoch nicht, er verdeutlicht lediglich, dass so gefragt werden muss. Selbstbewusstsein steht unter der Bedingung einer Differenz, einer inneren Distanz; und so ergibt sich die Aufgabe, zu verstehen, inwiefern hier doch immer nur Eines vorliegt, das seiner bewusst ist. Dieses Ergebnis genügt Hölderlin bereits, denn hiermit wird der Unterschied zwischen der Identität und dem „Sein schlechthin“ deutlich, den der Absatz ja herausstellen soll. Das absolute Sein nämlich ist eine Einheit von Subjekt und Objekt, in der beide „untrennbar“ sind. Dies ist die Hauptaussage der Bestimmung des „Seins schlechthin“ im ersten Absatz der Seinsseite. In Bezug auf das absolute Sein ist also gar keine Differenz gegeben, die zu einer solchen Frage Anlass geben könnte, wie sie sich angesichts der Struktur des Selbstbewusstseins – und damit aller

¹⁴³ Hölderlin StA IV, 217

Identität – stellt. Sein ist eine vollkommene Einheit von Subjekt und Objekt. So ergibt sich, dass Identität in jedem Fall von der Einheit des „Seins schlechthin“ zu unterscheiden ist.

Damit ist aber erst die Differenz von Identität und Sein aufgezeigt. Hölderlin will aber auf ein Voraussetzungsverhältnis beider hinaus – die Identität beziehungsweise das Selbstbewusstsein soll die Einheit des Seins zur Voraussetzung haben und aus ihr entspringen. Dies will Hölderlin nun offenbar im ersten Absatz der Urteilsseite zeigen. Hier führt Hölderlin den entscheidenden Begriff der „Ur-teilung“ ein, der die Beziehung zwischen Sein und Identität beziehungsweise Selbstbewusstsein als ein Voraussetzungsverhältnis fasst.

Hölderlin geht hier von einer Definition des Urteils „im höchsten und strengsten Sinne“¹⁴⁴ aus. Er versteht darunter offenbar ein Geschehen, einen Prozess. Dies wird deutlich, wenn er, hiermit gleichbedeutend, von „Ur-Theilung“ spricht. Gemeint ist hier der Vorgang, durch den Subjekt und Objekt aus ihrer ursprünglichen Einheit heraus allererst in ihr Getrenntsein treten. Dass Hölderlin das Wort „Urteil“ im Sinne dieser ursprünglichen Teilung versteht, beruht nicht einfach nur auf einer Etymologie des Worts. Urteile im gewöhnlichen Sinn stehen unter der Bedingung der Subjekt-Objekt-Trennung; geurteilt wird von Subjekten in Bezug auf etwas, das für sie Gegenstand ist. Zwischen dem Urteil, wie es hier definiert wird, und dem Urteil im gewöhnlichen Sinn soll also doch ein sachlicher Zusammenhang bestehen – die „Ur-Teilung“ soll eben der Vorgang sein, der Urteile im gewöhnlichen Sinn ermöglicht, indem er die Subjekt-Objekt-Trennung hervor-
gehen lässt.

¹⁴⁴ Hölderlin StA IV, 216

In dem der Definition des Urteils folgenden Satz bringt Hölderlin die Rede von einer notwendigen Voraussetzung der Subjekt-Objekt-Beziehung ins Spiel, die für seine beabsichtigte Schlussfolgerung entscheidend ist. Dies geschieht, indem eine begriffliche Implikation hervorgehoben wird, die der definierte Begriff des Urteils qua Ur-Teilung enthält: „Im Begriffe der Theilung liegt [...]“, so heißt es hier, „[...] die nothwendige Voraussetzung eines Ganzen wovon Object und Subject die Theile sind“¹⁴⁵. Das vorausgesetzte Ganze, das hier gemeint ist, ist nicht etwa das Ganze von Subjekt und Objekt, sofern sie bereits getrennt sind; gemeint ist hier vielmehr ein Ganzes, in dem sie noch in vollkommener Einheit stehen, also das „Sein schlechthin“, wie es auf der Seinsseite definiert wurde. Der Gedanke der Trennung von Subjekt und Objekt setzt demnach einen vorgängigen Zustand ihrer Ungetrenntheit voraus; und dies ist sicher auch eine begriffliche Voraussetzung in der Rede von einer „Trennung“ oder „Teilung“ von Subjekt und Objekt.

Wenn die Subjekt-Objekt-Beziehung aus der „Urteilung“ im definierten Sinn hervorgeht, dann hat sie das „Sein schlechthin“ notwendig zur Voraussetzung. Aber kann man denn überhaupt sagen, dass die Subjekt-Objekt-Beziehung aus der „Ur-Teilung“ resultiert? Hölderlin verweist sogleich auf den Satz „Ich bin Ich“ als „passendstes Beispiel“ der Ur-Teilung. Am Fall des Selbstbewusstseins lässt sich nach Hölderlin am besten einsehen, warum die Subjekt-Objekt-Beziehung überhaupt als Resultat einer Teilung zu verstehen ist, so dass sie einen Zustand der Ungetrenntheit von Subjekt und Objekt voraussetzt. Die entscheidende Besonderheit dieses Subjekt-Objekt-Verhältnisses wird von Hölderlin hier nicht ausdrücklich genannt. Doch sie

¹⁴⁵ Hölderlin StA IV, 216

ist wohl darin zu sehen, dass im Selbstbewusstsein nicht nur ein Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt zum Ausdruck kommt, sondern dass hier ein- und dasselbe in einem Verhältnis zu sich steht. Dies unterscheidet das „Ich bin Ich“ von jedem anderem Subjekt-Objekt-Verhältnis; und eben diese Besonderheit lässt den Satz das „passendste Beispiel“ der Urteilung sein. Denn dies heißt ja, dass hier *Eines* in eine Distanz zu sich getreten ist. Im Fall des Selbstbewusstseins ergibt sich das Subjekt-Objekt-Verhältnis also daraus, dass Eines sich selbst gleichsam gegenübertritt. Dies aber lässt sich nicht verstehen, wenn dieses Eine nicht schon dieser Trennung voraus bestanden hätte; Selbst-Distanzierung setzt einen vorgängigen Zustand des Ungetrenntseins voraus. Damit aber ergibt sich, dass im Selbstbewusstsein das Subjekt-Objekt-Verhältnis aus einer Trennung von etwas hervorgeht, das ursprünglich noch nicht durch das distanzierte Verhältnis von Subjekt und Objekt gekennzeichnet ist.

Der an dieser Stelle denkbare Verweis auf ein präreflexives Ich scheint für Hölderlin ausgeschlossen. Ein „Ich“ kann es nur im Selbstbewusstsein geben, und dieses ist immer und wesentlich ein Fall der Subjekt-Objekt-Relation. Ein dieser vorgängiges „Ich“ beziehungsweise Selbstbewusstsein ist nicht möglich. Daher ist das Eine, das Voraussetzung des Selbstbewusstseins ist und aus dem dieses durch Trennung hervorgeht, gar nicht als „Ich“ zu fassen. Es ist eine Einheit von Subjekt und Objekt, die vielmehr passend als „Sein“ zu bezeichnen ist. So gelangt Hölderlin hier in einer Betrachtung des Selbstbewusstseins zu der Folgerung, dass das Verständnis von Selbstbewusstsein es erfordert, hinter den Sachverhalt „Subjektivität“ zurückzugehen – zu der Folgerung, dass das Selbstbewusstsein nicht aus der Spontaneität des Ich heraus besteht, sondern kraft eines Geschehens, in dem eine vorgängige Einheit sich „teilt“. Damit ist die „metaphysische“ Sicht

Hölderlins in einer Betrachtung des Selbstbewusstseins begründet; dieses stellt sich nun als Resultat der Teilung des Seins dar. Hölderlin hat diesen Gedanken im Jahr 1801 in einem Brief an seinen Bruder noch einmal deutlich zum Ausdruck gebracht, indem er sagt, in der „unendlichen Einigkeit des Selbst“ offenbare sich „ein *vorzüglich Einiges* und Einigendes, welches an sich kein Ich ist“^{146 147}.

Für Hölderlins Argumentation ist entscheidend, dass von einem Ich beziehungsweise von Selbstbewusstsein nur zu sprechen ist, sofern ein bewusstes Subjekt sich zum Gegenstand hat. Selbstbewusstsein ist demnach seiner Grundform nach ein Fall der Subjekt-Objekt-Relation. Es hat sich aber – im Zusammenhang mit der Reinhold-Diskussion – ergeben, dass diese Beschreibung des Selbstbewusstseins unzureichend ist. Denn damit sich Selbstbewusstsein ergibt, muss ein Subjekt, das sich zum Gegenstand hat, auch wissen, dass sein Gegenstand mit ihm, der dies Bewusstsein hat, identisch ist. Dies räumt Hölderlin auch ausdrücklich ein, was aber voraussetzt, dass das Subjekt bereits über ein Bewusstsein von sich als Subjekt des Selbstbezugs verfügen muss, wenn es in den Selbstbezug eintritt. Dieses Bewusstsein von sich ist aus dem Sich-zum-Gegenstand-haben nicht zu erklären. Man müsste also ein Selbstbewusstsein annehmen, das diesem Modell nicht unterliegt – ein Selbstbewusstsein, das nicht von der Art der Reflexion oder Selbstvergegenständlichung ist. Genau dies aber ist es, was Hölderlin ausschließen will. Hölderlin greift wohl somit in seiner Bestimmung der Grundform des Selbstbewusstseins zu kurz.

In Fichtes zweiter Darstellung der Wissenschaftslehre wird sich zeigen, dass es genau dieser Punkt ist, den Fichte – vielleicht im bewussten Gegenzug zu

¹⁴⁶ Hölderlin StA V, 419

Hölderlin herausstellt: die Erforderlichkeit, auf ein Selbstbewusstsein zurückzugehen, das dem Sich-zum-Gegenstand-Haben vorgängig ist.

Hölderlin beschreibt weiterhin das Selbstbewusstsein auf der Seinsseite als Ergebnis einer Tätigkeit des Ich – dieses tritt in eine Distanz zu sich, macht sich zum Objekt. Selbstbewusstsein ist dadurch möglich, dass „[...] ich mich mir selbst entgegensetze, mich von mir selbst trenne [...]“¹⁴⁸. Dies ist aber nicht mit der These zu vereinbaren, dass von einem Ich nur die Rede sein kann, sofern die Trennung bereits erfolgt ist, die Subjekt und Objekt in Distanz treten lässt. Wenn das Selbstbewusstsein und damit das Ich durch die Trennung erst hervorgeht, dann kann das Ich nicht deren aktiver Urheber sein. Bei dem Bild, das sich schließlich ergibt, müsste man vielmehr davon ausgehen, dass das Ich *in Einem* mit dem Selbstbewusstsein hervorgeht, indem das Sein in die Trennung eintritt. Nicht eine Ich-Tätigkeit, sondern das Geschehen der Ur-Teilung lässt das Selbstbewusstsein und damit das Ich hervorgehen. Das Ich verdankt das Selbstbewusstsein und damit sich selbst einem vorgängigen Geschehen, es ist in sein Selbstbewusstsein sozusagen eingesetzt, statt es selbst zu erbringen. Sinclair hat diese Konsequenz ausdrücklich gezogen. In einer seiner Niederschriften heißt es: „Das Wort Urtheilung enthält das, daß man nicht höher hinauf als diese Theilung steigen kann: daß sie geschehen ist unabhängig vom Ich und von dem, das in der Teilung als Teil gedacht wird“¹⁴⁹. Dies passt aber nicht zu Hölderlins Beschreibung der Trennung als Akt des Ich auf der Seinsseite. Außerdem ergibt sich hierbei die Frage, wie sich dies zum Standpunkt des Selbstbewusstseins verhält, das aus seiner Sicht ja sicher selbstvollzogen ist – in diesem Punkt hat Fichte sicher Recht. Sinclair hat wohl die Folgerung ge-

¹⁴⁷ vgl. Voßkuhler 2004, 66ff.

¹⁴⁸ Hölderlin StA IV, 217

¹⁴⁹ Sinclair 1971, 247

zogen, dass das Selbstbild des Selbstbewusstseins illusionär sei. Damit aber tritt die Theorie des Selbstbewusstseins in einen Widerspruch zu dessen eigenem Standpunkt.

Der nächste Abschnitt handelt von Fichtes Subjektbegriff in seiner zweiten Darstellung der „Wissenschaftslehre“, dieser kann durchaus als eine Antwort auf Hölderlin aufgefasst werden.

6 Selbstbewusstsein in Fichtes Wissenschaftslehre „nova methodo“

Fichtes erste Darstellung, der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, wurde bereits fokussiert, diese hatte er 1794/95 in Jena vorgetragen. Bereits 1796 begann Fichte, die Grundlagen seines Systems in einer veränderten Gestalt darzustellen. Im lateinischsprachigen Vorlesungsverzeichnis der Jenaer Universität kündigte er für den Winter 1796/97 an, die Wissenschaftslehre „nova methodo“, also in einer, im Hinblick auf die Methode, neuartigen Weise vorzutragen. Nach dieser Ankündigung ist Fichtes zweite Darstellung der Wissenschaftslehre benannt, man bezeichnet sie als die „Wissenschaftslehre nova methodo“.¹⁵⁰ ¹⁵¹ Diese Darstellung ist neuartig auch im Hinblick darauf, wie der für die Theorie grundlegende Ich-Begriff eingeführt und expliziert wird. Fichte charakterisiert das Ich nun durch ein „unmittelbares“ Selbstbewusstsein, in dem Subjekt und Objekt „absolut Eins“¹⁵² seien. All unser bewusstes Denken steht unter der Bedingung dieses Selbstbewusstseins. Man kann hierin zum einen eine Antwort Fichtes auf Hölderlins Position sehen. Wie Hölderlin ist Fichte der Auffassung, dass man hinter den Sachverhalt der „Trennung“ von Subjekt und Objekt zurückzugehen habe; gegen Hölderlin aber insistiert Fichte darauf, dass die vorgängige Ungetrenntheit beider doch als unmittelbares *Selbstbewusstsein* zu fassen sei, und nicht als „Sein“. Zugleich klärt Fichte

¹⁵⁰ Fichte hat die Darstellung der Wissenschaftslehre nova methodo nie komplett veröffentlicht. Die ganze von Fichte vorgetragene Darstellung ist nur durch Nachschriften von Hörern seiner Vorlesung dokumentiert. In Band IV, 3 der Gesamtausgabe hat Erich Fuchs die sog. Krause-Nachschrift herausgegeben, in Bd. IV, 2 wurde eine andere Nachschrift ediert, die nach ihrem Aufbewahrungsort als „Hallesche Nachschrift“ bezeichnet wird. Unter den veröffentlichten Werken Fichtes sind dieser Darstellung die beiden „Einleitungen in die Wissenschaftslehre“ von 1796/97 zuzuordnen sowie der „Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre“ von 1797. Mit der letzteren Schrift wollte Fichte offenbar die Veröffentlichung der ganzen Darstellung beginnen; er hat dieses Vorhaben aber nicht abgeschlossen.

¹⁵¹ vgl. Rohs 2007, 60ff.

¹⁵² Fichte SW Bd I, Versuch 1797, 527

damit aber auch seine eigene Position. Denn in der „Grundlage“ hatte er noch zwischen dem Verständnis des absoluten Ich als einem aller Bewusstheit vorgängigen Grund des Bewusstseins und dessen Auslegung als der Grundform des Selbstbewusstseins geschwankt; somit war Fichtes Ich-Begriff im ersten Paragraphen der „Grundlage“ noch mit einer Zweideutigkeit behaftet. Auf der einen Seite wurde dort das Ich als vorgängiger Grund von allem Bewusstsein angesetzt, wobei der leitende Bewusstseinsbegriff offenbar noch der Reinholds war; entsprechend ist dem absoluten Ich selbst noch kein Bewusstseinscharakter zuzuerkennen. Andererseits rechtfertigt Fichte das Konzept des unbedingten Sich-Setzens, indem er sich auf die bewusste „Ich bin“-Gewissheit beruft; und in diesem Zusammenhang ist dann im ersten Paragraf der „Grundlage“ auch ausdrücklich von Selbstbewusstsein die Rede.

Ein häufiger Kritikpunkt an Fichtes erster Darstellung der Wissenschaftslehre lautete, der Ich-Begriff Fichtes sei „transzendent“, er gelte nicht einem Aspekt oder Inhalt des Selbstbewusstseins, sondern vielmehr einem das Bewusstsein übersteigenden und ihm entzogenen Sachverhalt. Ebendiesen Einwand formulierte Hölderlin, siehe oben, in einem Brief an Hegel.¹⁵³ Aber auch in der öffentlichen Diskussion über die Wissenschaftslehre wurde der Vorwurf der Transzendenz des Fichteschen Ich-Begriffs bald erhoben. Schmid etwa, ein Jenaer Kollege Fichtes, hatte gegen die Wissenschaftslehre Folgendes eingewandt:

„Jede Philosophie, welche die Gränze möglicher Erfahrung und des Bewußtseins verläßt, ist in dieser Rücksicht transcendent, und es ist gleichgültig, ob sie das Object an sich und seine Einflüsse, oder das

¹⁵³ vgl. Hölderlin, StA VI, 155

Subject an sich und seine Handlungen bestimmen, und daraus das Bewußtsein selbst, nebst der ursprünglichen Vorstellung, erklären will“¹⁵⁴.

Fichte ging es in der Folge dieser Kritik scheinbar darum, diesem Einwand den Boden zu entziehen, also, zu zeigen, dass der Ich-Begriff einen bewusstseinsinternen Sachverhalt meint, dass die Wissenschaftslehre in diesem Sinn „immanent“ ist. Fichte will mit dem Prinzip seiner Theorie nun ausdrücklich nicht hinter das Bewusstsein und dessen Struktur zurückgehen. Damit setzt er sich gegen Hölderlins Begriff des Seins, aber auch gegen die Weise ab, in der Schelling den Begriff des absoluten Ich gefasst hatte.

Auch in Fichtes neuer Darstellung, wie schon in der „Grundlage“ von 1794, soll zuerst der Ich-Begriff eingeführt werden, der für die Theorie grundlegend ist; und wie dort geschieht dies, indem das Ich in einem regressiven Argument als Bedingung eines bekannten Sachverhalts aufgewiesen wird. Dies ist nun aber nicht mehr der Satz „A=A“; vielmehr setzt die neue Darstellung mit der Aufforderung ein, „sich“ zu denken und auf die Art der dabei vollzogenen Tätigkeit zu achten: „[...] denke dich, construiere den Begriff deiner selbst, und bemerke, wie du dies machst“¹⁵⁵ – mit dieser Forderung setzt die Darstellung nun ein. Fichtes neue Einführung des Ich-Begriffs geht somit nicht von einer Aussage, sondern von einer Aufforderung aus - von dem Postulat, sich zu denken und auf die Art der hierbei ausgeübten Denktätigkeit zu achten. Um den Ich-Begriff zu verstehen ist es erforderlich, das Bewusstsein von sich ausdrücklich und in reflektierter Weise zu vollziehen. Aus dem Standpunkt eines solchen Vollzugs heraus soll der Ich-Begriff nun eingeführt und bestimmt werden. Fichte be-

¹⁵⁴ Schmid 1795, 101 Fußn.; vgl. hierzu Klotz 2002, 11ff.

anspricht, den Ich-Begriff so zu fassen, dass dieser Standpunkt hierbei an keiner Stelle verlassen wird. Er soll sich also in einer Reflexion ergeben, in der Klarheit darüber gewonnen wird, was im je eigenen Selbstbewusstsein eingeschlossen ist, was also dessen *interne* Bedingungen sind.

Fichte unterstellt dabei von Anfang an, dass der Standpunkt des Selbstbewusstseins ein Vollzugsbewusstsein einschließt. Im Zusammenhang der „Einleitungen“ in die Wissenschaftslehre hat er darauf reflektiert, was es bedeutet, diese Voraussetzung in Anspruch zu nehmen. Es war ja im Kontext der philosophischen Diskussion über Bewusstsein keineswegs unbestritten, dass wir, wenn wir unser Bewusstsein unvoreingenommen betrachten, überhaupt einer spontanen Tätigkeit gewahr werden, die im Bewusstsein wirksam ist. Hume hatte 1739/40 behauptet, das Bewusstsein stelle sich bei genauer Betrachtung als eine passive „Bühne“ dar, auf der Vorstellungsinhalte auftreten und sich nach Assoziationsgesetzen verbinden: „The mind is a kind of theatre [...]“¹⁵⁶ heißt es in Humes frühem Hauptwerk, dem "Treatise of Human Nature". In der „Zweiten Einleitung“ kommt Fichte ausdrücklich auf Humes Bild des Bewusstseins als „Schauplatz“ zu sprechen. Für eine Reflexion, die den Gesetzen des „[...] bloß sinnlichen Bewusstseyns [...]“¹⁵⁷ folgt, so Fichte, gibt es kein „[...] thätige[s] Princip [...]“¹⁵⁸ im Bewusstsein.

Fichte ist nicht der Auffassung, dass sich Humes Sicht des Bewusstseins mit theoretischen Mitteln widerlegen lässt – man kann niemandem *beweisen*, dass in seinem Bewusstsein und insbesondere seinem Selbstbewusstsein eine Spontaneität wirksam ist. Wenn die Wissenschaftslehre dennoch in

¹⁵⁵ Fichte SW Bd I, 2. Einl. WL 1797, 458

¹⁵⁶ Hume 1896, 253

¹⁵⁷ Fichte SW Bd I, 2. Einl. WL 1797, 465

ihrem ersten Schritt an eine im Selbstbewusstsein eingeschlossene Vollzugsgewissheit appelliert und diese durchgängig festhält, so geschieht dies, um einen Gedanken im Theoriekontext zur Geltung zu bringen, der für unser Selbstverständnis als freie Subjekte des Handelns wesentlich ist. Ohne einen selbstbestimmten Vollzug des Denkens könnte von einem Handeln nach selbst gesetzten Zwecken ja gar nicht die Rede sein. In diesem Sinn sagt Fichte, er könne die Annahme der Spontaneität des Denkens „[...] nicht aufgeben, ohne mich selbst aufzugeben [...]“¹⁵⁹.

Das Vollzugsbewusstsein, an das die Wissenschaftslehre in ihrem ersten Schritt appelliert, kann also in der Theorie durchaus skeptischen Zweifeln unterzogen werden. Dieses Bewusstsein ist nach Fichte aber praktisch nicht aufzugeben – es ist wesentlich für unser Selbstverständnis als Handlungssubjekte. Die Wissenschaftslehre ist also in all ihren Schritten einem Spontaneitätsbewusstsein verpflichtet, von dem wir uns theoretisch zwar distanzieren können, das von unserem Selbstbewusstsein im Handeln aber untrennbar ist. Das Programm, vom Standpunkt des Selbstbewusstseins auszugehen, wird von Fichte damit in einer Weise verstanden, die die Rückbindung der Theorie an praktische Evidenzen bedeutet. Das Projekt einer Theoriebegründung, die von theoretisch nichthintergehbaren Prämissen ausgeht, hat Fichte hiermit verabschiedet. Es ist charakteristisch für Fichtes Theorieverständnis in dieser Phase seines Denkens, dass er den Gedanken einer so verstandenen Objektivität der Theorie ablehnt.

Zurück zur grundlegenden Einführung des Ich-Begriffs in der Wissenschaftslehre nova methodo. Der im ersten Darstellungsschritt geforderte reflektierte Vollzug eines Selbstbezugs im Denken soll die eigentümliche

¹⁵⁸ Fichte SW Bd I, 2. Einl. WL 1797, 465

Art des Denkens in den Blick treten lassen, die es ermöglicht, Gedanken von „sich“ zu haben. Dieses ist dadurch ausgezeichnet, dass der „Denkende“ und der „Gedachte“ bei diesem Denkvollzug derselbe sind. Dies unterscheidet das Denken, welches Selbstbewusstsein hervorbringt, von jedem anderen Denken. Mit diesem Ergebnis ist für die Einführung des Ich-Begriffs aber nur ein Ausgangspunkt gewonnen. Denn mit der „Identität des Denkenden und Gedachten“¹⁶⁰ ist der Ich-Begriff noch nicht erreicht, der für die Wissenschaftslehre grundlegend sein soll. Dass dies so ist, ergibt sich aus Fichtes Formulierung der These, die der „erste Satz“ der Wissenschaftslehre sein soll. Sie lautet: „Alles Bewusstseyn ist bedingt durch das unmittelbare Bewusstseyn unserer selbst“¹⁶¹. Aus dieser These nun soll sich der grundlegende Ich-Begriff der Wissenschaftslehre ergeben. Fichte unterscheidet hier offenbar zwei Weisen des Bewusstseins: ein Bewusstsein, das nicht unmittelbar ist, und ein Bewusstsein unserer selbst, das demgegenüber als „unmittelbar“ zu qualifizieren ist; und von dem ersteren wird angenommen, es sei durch das letztere – das unmittelbare Bewusstsein unserer selbst – „bedingt“. Mit dem bedingten, nicht-unmittelbaren Bewusstsein ist hier alles gegenstandsbezogene Bewusstsein als solches gemeint – jede Bezugnahme auf etwas, das von dem Bewusstsein von ihm abgehoben ist. In diesem Sinn gegenstandsgerichtet zu sein, kennzeichnet nach Fichte alles bewusste Denken. „Denken“ ist bei Fichte ein Begriff, der gegenstandsgerichtete Einstellungen als solche meint. Fichtes These besagt also, alles gegenstandsgerichtete Bewusstsein sei ermöglicht durch ein Selbstbewusstsein, das nicht von der Struktur der Gegenstandsgerichtetheit des Denkens ist.

Mit dem bewussten Sich-Denken, von dem die Darstellung ausgeht, ist noch

¹⁵⁹ Fichte SW Bd I, 2. Einl. WL 1797, 465

¹⁶⁰ Fichte SW Bd II, Sonnenklarer Bericht, 367

¹⁶¹ Fichte SW Bd I, Versuch 1797, 521

nicht das „unmittelbare“ Selbstbewusstsein in den Blick gekommen, von dem in dieser These die Rede ist. Denn das Sich-Denken ist ja nur eine besondere Art des „Denkens“, eine Weise der Bezugnahme auf einen Gegenstand, der in diesem Fall eben der Denkende selbst ist. Das unmittelbare Selbstbewusstsein soll aber eine vorgängige Bedingung *allen* bewussten Denkens sein, worauf auch immer sich dieses bezieht. Es soll ein unveränderliches Element allen Bewusstseins sein, nicht eine besondere Art der bewussten Bezugnahme, die anderen gegenübersteht. Die Betrachtung des durch bewusstes Denken erbrachten Selbstbezugs – als einer besonderen Art des Denkens – kann somit nur ein Ausgangspunkt für die Einführung des Ich-Begriffs sein. Es bedarf einer Bestimmung, die das unmittelbare Selbstbewusstsein als eine Bedingung in den Blick treten lassen, ohne den dieses bewusste Denken nicht möglich wäre. Insofern muss auch hier die Einführung des Ich-Begriffs die Gestalt eines Rückgangs vom Bedingten zur Bedingung haben.

Fichtes erster Schritt besteht darin, dass die Reflexion auf den Selbstbezug im Denken, ihrerseits zum Gegenstand einer weiteren, höherstufigen Reflexion wird. Nicht mehr das Denken, in dem Denkender und Gedachter identisch sind, soll hier betrachtet werden, sondern die Reflexion über dieses Denken, in der dessen eigentümliche Struktur erfasst wurde. Fichte wirft die Frage auf, wie diese reflektierte Kenntnis des eigenen Denkens möglich ist, die es uns erlaubt, Aussagen darüber zu treffen. Fichte beantwortet diese Frage, indem er eine Bewusstheit des Denkens annimmt, die in dessen Vollzug schon besteht und die jeder Reflexion auf das Denken vorgängig ist. Ohne diese im Vollzug des Denkens schon eingeschlossene Bewusstheit des Denkens wäre es nach Fichte nicht möglich, das Denken zum Gegenstand der Reflexion zu machen. Damit wir darauf reflektieren können, muss der

Vollzug des Denkens ja schon irgendwie im Bewusstsein sein, so dass er als möglicher Gegenstand einer Reflexion verfügbar ist. *In Einem* mit seinem Vollzogenwerden – dies ist das wichtige Ergebnis dieses Schritts - ist unser Denken bereits bewusst, und nicht erst, wenn wir unser Denken zum Gegenstand der Reflexion machen. Denn ohne eine solche vor-reflexive Bewusstheit wäre die Reflexion gar nicht möglich.

Fichtes zweiter Schritt muss nun darin bestehen, nachzuweisen, dass das vor-reflexive Bewusstsein des Denkens nicht etwa ein subjektloses Aktbewusstsein ist, sondern auch schon ein „Ich“-Bewusstsein enthält. Damit wäre gezeigt, dass es ein unmittelbares, vor-reflexives *Selbstbewusstsein* gibt, das alles bewusste Denken „begleitet“. Fichte gibt hierfür ein indirektes Argument, das als Kritik der sogenannten Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins bekannt geworden ist.¹⁶² Dieses Argument soll die Auffassung als unhaltbar erweisen, es gebe kein vor-reflexives Selbstbewusstsein, das heißt Selbstbewusstsein bestehe auch in seiner primären, ursprünglichen Form darin, dass ein Subjekt sich zum Gegenstand seines Denkens macht. Fichtes Argument operiert in entscheidender Weise mit den Begriffen des „Subjektiven“ und des „Objektiven“. Damit sind Funktionen gemeint, die für die Struktur des Denkens konstitutiv sind. In jedem Akt des Denkens, auch im Selbstbezug eines Denkenden, ist die Funktion, als „Gedachter“, verstanden als Objekt, aufzutreten von der zu unterscheiden, als „Denkender“, als dessen Subjekt, zu fungieren. Hieraus ergibt sich die wichtige Folgerung, dass kein Akt des Denkens sein Subjekt als solches in den Blick zu bringen vermag, was gedacht wird, ist stets in der Objektrolle. Nur in einem höherstufigen Denken kann das Subjekt eines Denkvollzugs

¹⁶² Fichte sieht den Hauptfehler der sogenannten Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins darin, dass diese Theorie das Ich lediglich als ein Objekt unter anderen vorstellt; es fehlt die Perspektive einer wissenden Selbstbeziehung. (vgl. hierzu Potępa 1996, 133ff.)

als solches thematisch werden. Das vor-reflexive Bewusstsein des Denkens muss von anderer Art sein als das Denken. Dieses Bewusstsein besteht ja nicht darin, dass wir unser Denken selbst wieder zum Gegenstand des Denkens machen – dies geschieht erst in der Reflexion, im Urteilen über das eigene Denken. Vielmehr handelt es sich um eine Bewusstheit des Denkens, die vor dessen Vergegenständlichung schon in seinem Vollzug eingeschlossen ist. Der Denkvollzug und dessen Bewusstheit sind hier, wie Fichte sagt, „untrennbar“. Zu denken, und sich des Denkens (vor-reflexiv) bewusst zu sein, sind einfach ein- und dasselbe. Dies hat Fichte im Blick, wenn er das vor-reflexive Bewusstsein des Denkens als „unmittelbar“ charakterisiert:

„Indem du dachtest, wie wir von dir forderten, jetzt Gegenstände, die ausser dir seyn sollten, jetzt dich selbst, wusstest du ohne Zweifel, dass, und was, und wie du dachtest; denn wir vermochten uns darüber mit einander zu unterreden, wie wir im obigen gethan haben. Wie kamst du nun zu diesem Bewusstseyn deines Denkens? Du wirst mir antworten: ich wusste es unmittelbar. Das Bewusstseyn meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazugesetztes, und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich. — So wirst du antworten, und musst du antworten; denn du vermagst dir dein Denken ohne ein Bewusstseyn desselben gar nicht zu denken. Zuvörderst also hätten wir ein solches Bewusstseyn gefunden, wie wir es soeben suchten; ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und Objective unmittelbar vereinigt ist. Das Bewusstseyn unseres eigenen Denkens ist dieses Bewusstseyn. – Dann, du bist deines Denkens unmittelbar dir bewusst; |wie stellst du dies dir vor? Offenbar nicht anders, als so: deine innere Thätigkeit,

die auf etwas ausser ihr (auf das Object des Denkens) geht, geht zugleich in sich selbst, und auf sich selbst. Aber durch in sich zurückgehende Thätigkeit entsteht uns, nach obigem, das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewusst, und dieses Selbstbewusstseyn eben war jenes unmittelbare Bewusstseyn deines Denkens; sey es, dass ein Object, oder dass du selbst gedacht wurdest“¹⁶³.

Der hier erwähnte Begriff des unmittelbaren Bewusstseins ist für Fichtes Thesenbildung grundlegend. Doch im „ersten Satz“ ist von einem unmittelbaren Selbstbewusstsein die Rede, und auf dieses soll sich der grundlegende Ich-Begriff der Wissenschaftslehre beziehen. Ein für alles Denken grundlegendes Selbstbewusstsein, also ein „Ich“-Bewusstsein ist mit dem Schritt zum unmittelbaren, vor-reflexiven Bewusstsein des Denkens aber noch nicht aufgewiesen; dieses Bewusstsein könnte allerdings ein reines Aktbewusstsein sein, dass noch kein Bewusstsein von sich als Denkendem impliziert. Wäre dies so, würde sich eigentliches Selbstbewusstsein erst mit der Reflexion ausbilden, und noch nicht in einem ihr vorgängigen Bewusstsein. Fichtes Ziel besteht darin, ein vor-reflexives, daher unmittelbares Ich-Bewusstsein nachzuweisen, das alles Denken begleitet. Das unmittelbare Bewusstsein des Denkens soll ein Ich-Bewusstsein bereits einschließen, so dass das Selbstbewusstsein in primärer Form als ein unmittelbares auftritt.

Fichte nimmt an, dass das Ich sich ursprünglich als Subjekt-Objekt setzt, als Tathandlung, welche als ein Akt charakterisiert wird, der einer intellektuellen Anschauung zugänglich ist. Das Ich als intentionales Selbstobjekt muss somit bereits gegeben sein, wenn es in der Reflexion

¹⁶³ Fichte SW Bd I, Versuch 1797, 527f.

erkannt wird, oder es besteht keine Identität zwischen dem reflexiven Ich und dem ursprünglichen Ich, sondern ein Zirkel bzw. ein infinites Regress.¹⁶⁴ Diese Annahme ist als das Argument gegen die „Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins“ bekannt, die beste Fundstelle findet sich in Fichtes „Versuch“ von 1797:

„Du bist – *deiner* dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein *denkendes* Ich von dem im Denken desselben *gedachten* Ich. Aber damit du dies könnest, muss abermals das Denkende in jenem Denken *Object* eines höheren Denkens seyn, um Object des Bewusstseyns seyn zu können; und du erhältst zugleich ein neues *Subject*, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusstseyn war, sich wieder bewusst sey. Hier argumentire ich nun abermals, wie vorher; und nachdem wir einmal nach diesem Gesetze fortzuschliessen angefangen haben, kannst du mir nirgends eine Stelle nachweisen, wo wir aufhören sollten; wir werden sonach ins unendliche fort für jedes Bewusstseyn ein neues Bewusstseyn bedürfen, dessen Object das erstere sey, und sonach nie dazu kommen, ein wirkliches Bewusstseyn annehmen zu können. – Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist; aber dann ist das Bewusstseyende wieder das Bewusste, und du musst wieder des Bewusstseyenden dieses Bewussten dir bewusst werden, und so ins unendliche fort: und so magst du sehen, wie du zu einem ersten Bewusstseyn kommst. Kurz; auf diese Weise lässt das Bewusstseyn sich schlechthin nicht

¹⁶⁴ Diesen Zirkel hat, so Henrich (1967), Fichte als erster entdeckt und die Konsequenz gezogen, dass ein vorreflexiver Begriff des Subjekts anzusetzen ist. Dies nennt Henrich Fichtes ursprüngliche Einsicht. Kant hätte diesen Zirkel zwar auch deutlich erkannt, ohne ihn durch eine wirkliche ursprüngliche Subjekt-Objekt-Einheit des Bewusstseins zu überwinden.

erklären. – Noch einmal; welches war das Wesen des soeben geführten Raisonnements, und der eigentliche Grund, warum das Bewusstseyn auf diesem Wege unbegreiflich war? Dieser: jedes Object kommt zum Bewusstseyn lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseyenden Subjects, mir bewusst sey. Dieser Satz ist unwidersprechlich. – Aber in diesem Selbstbewusstseyn meiner, wurde weiter behauptet, bin ich mir selbst Object, und es gilt von dem Subjecte zu diesem Objecte abermals, was von dem vorigen galt; es wird Object und bedarf eines neuen Subjectes, und sofort ins unendliche. In jedem Bewusstseyn also wurde Subject und Object von einander geschieden und jedes als ein besonderes betrachtet; dies war der Grund, warum uns das Bewusstseyn unbegreiflich ausfiel. Nun aber ist doch Bewusstseyn; mithin muss jene Behauptung falsch seyn. Sie ist falsch, heisst: ihr Gegentheile gilt; sonach folgender Satz gilt: es giebt ein Bewusstseyn, in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstseyn sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstseyn überhaupt zu erklären“¹⁶⁵.

Das Argument arbeitet mit den Begriffen „Subjekt“ und „Objekt“ beziehungsweise mit den Begriffen des „Subjektiven“ und des „Objektiven“. Fichte verwendet diese Begriffe hier in zweierlei Absicht: Zum Einen, um die Struktur des „Denkens“ deutlich zu machen; denn für dieses ist die Differenz der Subjekt- und Objektrolle wesentlich. Fichte behauptet, dass diese Differenz für alles bewusste Denken konstitutiv ist. Zum anderen will Fichte zeigen, dass das Verständnis von Selbstbewusstsein es erfordert,

¹⁶⁵ Fichte SW Bd I, Versuch 1797, 526f.

gerade hinter diese für alles Denken konstitutive Differenz zurückzugehen und ein Selbstbewusstsein anzunehmen, bezüglich dessen die Subjekt- und Objektfunktion „absolut Eins“ sind. In jedem Akt des Denkens lassen sich nach Fichte die Funktionen, als Subjekt und als Gegenstand des Denkens aufzutreten, unterscheiden. Der, der sich auf etwas bezieht, tritt als solcher in einer ganz anderen „Rolle“ auf als der Gegenstand der Bezugnahme. Diese Differenz gilt auch dort, wo der Denkende „sich“ denkt: Als derjenige, der hier etwas von sich denkt, tritt der Denkende in einer Funktion auf, die von der verschieden ist, als Gegenstand dieses Denkens zu fungieren. Dass diese Differenz auch für den durch Denken erbrachten Selbstbezug gilt, wird von Fichte wie folgt verdeutlicht: „*Du bist – deiner dir bewusst, sagst du; du unterscheidest sonach nothwendig dein denkendes Ich von dem im Denken desselben gedachten Ich*“¹⁶⁶. Eine Bezugnahme zu Hölderlin liegt hier nahe; das Selbstbewusstsein unterliegt der „Trennung“ von Subjekt und Objekt. Mit einer solchen Aussage über das Sich-Denken, über die „Reflexion“, ist aber nach Fichte noch nicht alles über das Selbstbewusstsein zum Ausdruck gebracht.

Aus der angesetzten Struktur des Denkens ergibt sich eine für Fichtes Argument wichtige negative Folgerung: Das Subjekt eines Denkakts kann als solches nicht dessen Gegenstand sein; was immer gedacht wird, tritt aus der Perspektive des Denkens unter dem Aspekt auf, als „Objekt“ zu fungieren. Sofern es in dieser Rolle auftritt, ist es aber gerade nicht als Subjekt derselben Bezugnahme zu verstehen. Auf das Subjekt eines Denkakts als solches kann jedoch erst mehr in einem höherstufigen Denken Bezug genommen werden, das den Akt und sein Subjekt zum Gegenstand hat. In einem „höheren Denken“, wie Fichte hier sagt, kann also das Subjekt eines

¹⁶⁶ Fichte SW Bd I, Versuch 1797, 526

Denkakts als solches in den Blick des Denkens treten, jedoch nicht in diesem Denkakt selbst.

Dieses negative Ergebnis muss nun auch für den im Denken möglichen Selbstbezug des Denkenden gelten. Die Identität über die differenten Rollen des Subjekts und des Objekts hinweg, die hier besteht, kann demnach nicht in demselben Akt erschlossen sein. Denn um festzustellen, dass der Denkende und der Gedachte ungeachtet ihrer Rollendifferenz identisch sind, muss der Denkende als solcher in den Blick treten. Das Subjekt eines Denkakts ist sich selbst nicht zugänglich. Kein Selbstbezug im Denken kann also zugleich erfassen, dass er ein Selbstbezug ist. Nur in einem höherstufigen Gedanken kann die Identität des Denkenden und Gedachten, die in einem Denkakt besteht, als solche erkannt werden. Dieses höherstufige Denken führt aber wieder eine neue Subjektrolle ein, die in ihm unerschlossen bleibt und die nur in einem weiteren höherstufigen Denken in den Blick treten kann. So ergibt sich eine potenziell infinite Stufung von Selbstbezügen, die an keiner Stelle sich selbst als solche erfassen können, die vielmehr hierfür immer eines höherstufigen Denkens bedürfen, das die Subjektrolle in ihrer Differenz zu der des Objekts und die Identität über diese Differenz hinweg registriert.

So stellt sich nach Fichte die Struktur des Denkens und sogleich deren Implikationen dar, Fichte möchte jedoch darstellen, dass sich hieraus die Unhaltbarkeit eines bestimmten Verständnisses von Selbstbewusstsein ergibt, nämlich die Unhaltbarkeit der Auffassung, dass Selbstbewusstsein durch Denken zustande kommt; dadurch, dass jemand sich denkend zum Gegenstand macht. Angesichts der Struktur des Denkens, wie sie Fichte hier beschrieben hat, bleibt lediglich der Schluss, dass dies nicht so sein kann.

Entscheidend für Fichtes Argument ist offenbar die Beobachtung, dass Selbstbewusstsein mehr erfordert als nur dies, dass jemand Gegenstand seines Denkens wird. Er muss hierfür auch wissen, dass dies geschieht, er muss den Gegenstand also als mit sich identisch erkennen; mit „ich“ als dem, der ihn denkt. Dies bedeutet, dass er schon in irgendeiner Weise von sich als dem Subjekt der Selbstbezugnahme wissen muss. Diesen Sachverhalt stellt Fichte in den Mittelpunkt der Betrachtung, wenn er sagt: „Du bist dir deiner, als des Bewussten, bewusst, lediglich inwiefern du dir deiner als des Bewusstseyenden bewusst bist [...]“¹⁶⁷.

Fraglich erscheint nun, wie dieses Bewusstsein meiner „als des Bewußtseienden“ – als Subjekt des Denkens – möglich ist. Solange man sich an die Struktur des Denkens hält, muss dieses Bewusstsein dadurch zustande kommen, dass ich mich als Subjekt des Selbstbezugs zum Objekt eines höherstufigen Denkens mache. Nur so kann ich mir im Denken als Subjekt eines Denkvollzugs erschlossen sein. Damit wiederholt sich das Problem aber nur auf höherer Ebene. Damit diese höherstufige Reflexion Selbstbewusstsein ergibt, ist auch ihr wieder ein Bewusstsein von sich als deren Subjekt voraussetzen. Dieses könnte wieder nur durch einen weiteren, höherstufigen Selbstbezug geschehen, und so fort. Sofern die Strukturbedingungen des „Denkens“ gelten, kann das voraussetzende Subjektbewusstsein immer nur dadurch zustande kommen, dass ich mich zum Gegenstand eines weiteren, höherstufigen Denkens mache, das dann erneut ein Bewusstsein von sich als dessen Subjekt voraussetzt, wenn es Selbstbewusstsein sein soll. Damit ergibt sich der infinite Regress, das für Selbstbewusstsein erforderliche Bewusstsein von sich als Subjekt lässt sich unter Voraussetzung der Struktur des Denkens nur so fassen, dass ein solches

¹⁶⁷ Fichte SW Bd I, Versuch 1797, 526

Bewusstsein erneut vorausgesetzt wird. Zu keiner Interpunktion in dieser Spirale erhalten wir aber eigentliches Selbstbewusstsein.

Das Argument zeigt jedoch, dass es ein Bewusstsein von sich als Subjekt des Denkens geben muss, das nicht von der Art eines „höheren“, meint höherstufigen Denkens ist. Dieses Bewusstsein von sich als Subjekt des Denkens muss vielmehr im Vollzug des Denkens eingeschlossen sein; es darf davon nicht zu trennen sein. Als Subjekt des Denkens zu fungieren, und hierbei als Subjekt bewusst, also Objekt, zu sein, müssen also ein- und derselbe Sachverhalt sein. Folgernd sagt Fichte nun, es müsse ein Selbstbewusstsein geben, „[...] in welchem das Subjective und das Objective gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind“¹⁶⁸. Bevor wir überhaupt über uns reflektieren, sind wir unserer als Denkende im Vollzug des Denkens bewusst. Dieses Bewusstsein ist untrennbar davon, dass wir als Subjekte des Denkens fungieren. Damit hat Fichte die intendierte These erreicht, es gebe ein „unmittelbares“ Bewusstsein von sich, das alles bewusste Denken begleitet.

Fichte bezeichnet das unmittelbare Selbstbewusstsein auch als „intellektuelle Anschauung“. Damit verwendet er einen Ausdruck, der zunächst bei Kant Verwendung fand. Bei Kant steht er jedoch für ein Gegenmodell zu unserer Erkenntnisweise, für ein Denken, das nicht auf Sinnlichkeit, heißt auf die Wahrnehmung, angewiesen ist, um Realitätsbezug zu erlangen, sondern das diesen Bezug ganz aus sich heraus herstellen kann. Schelling hatte das absolute Ich und Hölderlin das „Sein“ durch eine solche Anschauung charakterisiert. Der Sinn, in dem Fichte hier von der „intellektuellen Anschauung spricht“, ergibt sich jedoch ganz aus dem

¹⁶⁸ Fichte SW Bd I, Versuch 1797, 527

bewusstseinstheoretischen Kontext, in dem dieser Begriff hier eingeführt wird. Der Begriff der intellektuellen Anschauung soll bei Fichte nichts anderes als die Verfassung des unmittelbaren, vor-reflexiven Selbstbewusstseins herausstellen, das ein invariantes Element all unseres bewussten Denkens ist. Damit unterscheidet Fichtes Konzeption sich von Kants, Schellings und Hölderlins Begriff der intellektuellen Anschauung. Fichte gibt diesem Begriff also einen ganz eigenständigen Gehalt, er stellt drei Gesichtspunkte heraus, wenn er das unmittelbare Selbstbewusstsein als „intellektuelle Anschauung“ bezeichnet:

Erstens, ist hiermit ausgedrückt, dass im unmittelbaren Selbstbewusstsein das Subjekt des Denkens gegenwärtig ist. Der Begriff der „Anschauung“ bezieht sich auf die Gegenwärtigkeit des bewussten Sachverhalts. Dies versteht sich daraus, dass das bewusste „Ich“ von dieser seiner Bewusstheit nicht abgehoben ist. Vollzüge des Denkens haben ein Subjekt lediglich in dem Sinn, dass ein solches Subjekt im Vollzug mitbewusst ist. Von einem „Sein des Ich“ außerhalb und vor dieser Bewusstheit zu sprechen wäre, so Fichte, eine Absurdität. Von der sinnlichen Anschauung aber ist die Gegenwärtigkeit des „Ich“ dadurch unterschieden, dass dieses Bewusstsein nichts Gegebenes zum Inhalt hat. Es gilt vielmehr einem spontan erzeugten Element des Bewusstseins, das unabhängig von den wechselnden Erfahrungsinhalten als invariantes Element des Bewusstseins auftritt. Im Hinblick auf ihr spontanes Entstehen ist diese Anschauung „intellektuell“ zu nennen. Kurz: Fichte stellt die Präsenz des Ich für dieses Bewusstsein heraus, das hier bewusste Ich ist von seiner Bewusstheit nicht abgehoben wie ein Gegenstand von dem Denken, das sich auf ihn bezieht.

Zweitens, bringt die Rede von der „Anschauung“ zum Ausdruck, dass das

unmittelbare Selbstbewusstsein als Bewusstsein unselbstständig ist. Denn für eine Anschauung ist es bezeichnend, dass sie für sich noch keinen eigenständigen Bewusstseinszustand darstellt. Eine sinnliche Anschauung, so Fichte, kann nicht für sich, sondern nur zusammen mit Begriffen einen bewussten Inhalt ergeben. Ebenso ist das unmittelbare Selbstbewusstsein für sich allein noch kein vollständiger Bewusstseinszustand. Es tritt vielmehr wesentlich, wie Fichte sagt, als „Teil“ oder „Bestandteil“ von Bewusstseinszuständen auf. Das unmittelbare Selbstbewusstsein kommt also nur im Verbund mit dem gegenstandsgerichteten Denken vor. Es ist dasjenige Element des Gegenstandsbewusstseins, das die Bezugnahme auf den Gegenstand als eigenen Vollzug verstanden sein lässt, und dies in Einem damit, dass sie erfolgt. Im Hinblick auf diesen Beitrag zur Perspektive der bewussten Bezugnahme also ist das unmittelbare Selbstbewusstsein als „Bewusstsein“ zu charakterisieren, nicht in dem Sinn, dass es ein eigenständiger Bewusstseinszustand wäre. Kurz: Fichte betont den Bestandteilcharakter des unmittelbaren Selbstbewusstseins. Sowenig wie eine sinnliche Anschauung stellt dieses Selbstbewusstsein für sich schon einen eigenständigen Bewusstseinszustand dar. Vielmehr tritt es nur in der Weise auf, dass es das Gegenstandsbewusstsein begleitet und so als eigenen Vollzug bewusst sein lässt, indem es auftritt.

Drittens, zielt die Charakterisierung des unmittelbaren Selbstbewusstseins als „Anschauung“ schließlich auch auf dessen vor-reflexiven Charakter ab. Der Inhalt einer Anschauung ist als solcher noch nicht in der Weise bestimmt, die erst dadurch ermöglicht wird, dass er „gedacht“ und damit begrifflich erfasst wird. Dies muss auch für das unmittelbare Selbstbewusstsein gelten, das der Reflexion noch vorgängig ist. Dieses ist noch kein deutliches Bewusstsein von sich; in ihm erfassen wir uns noch nicht in einer begrifflich

bestimmten Weise. Aber nicht nur begriffliche Differenzierung ist hier noch ausgeschlossen. Auch von Individuation kann hier noch nicht gesprochen werden. Denn auch diese ist nach Fichte erst durch das Denken möglich. Individuelle Differenzierung ist nur in Beziehung auf einen Gegenstand möglich, der als einer unter Vielen auftritt. Hiervon kann in der Perspektive des unmittelbaren Selbstbewusstseins noch gar nicht die Rede sein. Im unmittelbaren Selbstbewusstsein verstehen wir uns also noch nicht als die bestimmte Einzelperson, die wir jeweils sind. Wie die begriffliche Deutlichkeit ist dies erst in der Reflexion möglich, in der das ursprünglich vor-reflexiv bewusste Ich als Gegenstand bestimmt wird. Kurz: Fichte stellt auf den vor-reflexiven Charakter des unmittelbaren Selbstbewusstseins ab. Dieses Bewusstsein kann noch keine begriffliche Deutlichkeit und auch noch keine Individuation einschließen, die nur durch Leistungen des Denkens möglich sind.

Mit dem unmittelbaren Selbstbewusstsein ist somit weder strukturell, noch inhaltlich unser ganzes Selbstbewusstsein gegeben. Es ist nur das „ursprüngliche“ Selbstbewusstsein – dasjenige Bewusstsein, kraft dessen wir überhaupt eine Ich-bewusste Perspektive besitzen. Fichte meint, dass wir eine solche Perspektive schon vor aller Reflexion besitzen. Sofern wir nur etwas bewusst denken, sind wir unserer als aktiver Urheber des Denkens gewahr.¹⁶⁹

Damit wird deutlich, dass das unmittelbare Selbstbewusstsein weder strukturell, noch inhaltlich das ganze Selbstbewusstsein ist, das wir jeweils

¹⁶⁹ Hier erinnert die Darstellung Fichtes des vor-reflexiven Selbstbewusstseins an Sartre. Bei Sartre liest man etwa Folgendes: „Es gibt ein präreflexives ‘cogito’, das die Bedingung des kartesischen ‘cogito’ ist. Jedes Objekt setzende Bewußtsein ist notwendigerweise nicht-setzendes Bewußtsein von sich“ (Sartre 1973, 7; vgl. auch Brauner 2007).

haben. Es ist nur das „ursprüngliche“ Selbstbewusstsein – dasjenige Bewusstsein, kraft dessen wir überhaupt eine Ich-bewusste Perspektive haben. Um unser ganzes Selbstbewusstsein zu verstehen, ist es erforderlich, sich der Reflexion zuzuwenden, in der wir uns als Einzelne bestimmen und ein begrifflich artikuliertes Selbstverständnis ausbilden.

Fichtes Erörterung der Reflexion hat die Form einer Untersuchung von deren ermöglichenden Bedingungen. Fichtes Darstellung stellt eine „transzendente“ Theorie der Reflexion dar, sie fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Reflexion. Die Objektwerdung des Ich steht somit in Frage und vor allem wie kann es so zu einer deutlichen Selbstkenntnis gelangen. Fichte sagt daher auch, die Wissenschaftslehre sei eine Untersuchung der Bedingungen des Selbstbewusstseins; Selbstbewusstsein rekurriert hier jedoch auf den Begriff der Reflexion und nicht auf das „unmittelbare“ Selbstbewusstsein.

Die Reflexion erzeugt allererst die Struktur, die für ein bewusstes Selbst konstitutiv ist daher sagt Fichte, die Reflexion sei das „Denken, durch das ich mich eigentlich CONSTRUIERE“¹⁷⁰; und sie erzeugt, in Einem hiermit, das Bild des Weltzusammenhangs, in dem wir uns situieren – unsere „Weltbegriffe“. Der ganze „Umfang dessen, was notw[endig]. im Bewusstsein [...]“¹⁷¹ vorkommt soll sich so als Produkt der Reflexion – der Selbstobjektivierung des Ich – erweisen.

Fichtes Grundthese besteht nun darin, dass das „reale Selbst“ notwendig als ein praktisches Subjekt konzipiert wird. In der Wirksamkeit seines Wollens wird das Ich demnach ursprünglich seiner als eines Objekts bewusst. Mit

¹⁷⁰ Krause-Nachschrift, 185

dieser These kommt das praktische Interesse inhaltlich in der Theorie zur Geltung, in der Rekonstruktion des Selbstbewusstseins. Die These, ein bewusstes Selbst sei primär als praktisches Subjekt zu verstehen, bedarf nun allerdings einer Begründung. Fichte geht hierbei von dem „unmittelbaren“, vor-reflexiven Selbstbewusstsein aus, welches der ursprüngliche Ort des Ich-Bewusstseins ist. In diesem Bewusstsein ist das Ich als Urheber spontaner Leistungen des Denkens bewusst. Subjekt spontanen Denkens zu sein ist also dem vor-reflexiven Bewusstsein zufolge dem Ich wesentlich. Diesen Grundcharakter, so Fichtes Argument, muss das Ich daher auch behalten, wenn es selbst für sich als Gegenstand auftritt. Eine Minimalbedingung dafür, dass ein Gegenstand des Denkens als Selbst begriffen werden kann, ist also, dass er „Intelligenz“, denkendes Subjekt ist. Was dies nicht ist, kann ich nicht mit mir identifizieren.

Damit ist aber erst eine notwendige Bedingung gegeben, die für das als Objekt bewusste Ich gilt. Ihm ist eine zweite Bedingung hinzuzufügen: Ein bewusstes Selbst soll zugleich ein realer Gegenstand sein, zu dem als solchem mehr gehört, als nur zu denken – er muss eine Art der Wirksamkeit haben, die über alles Denken hinausgeht. Im Begriff eines realen Objekts zielen wir auf etwas ab, das von allem Denken unterschieden ist. Dass der Grundcharakter eines Selbst darin besteht, „Intelligenz“ zu sein, kann daher nicht heißen, dass dieses nichts anderes als ein Subjekt des Denkens ist. Es kann nur heißen, dass das Denken für all seine Wirksamkeit grundlegend ist, dass es diese initiiert und leitet. Nur, sofern sie auf das eigene bewusste Denken zurückzuführen sind, sind reale Tätigkeiten demnach „eigene“, gehören sie also dem zu, was als „Selbst“ zu verstehen ist. Ein Denken, das „reale“ Tätigkeit leitet oder orientiert, ist aber das Konzipieren von Zweckbegriffen. Das Ich wird also Objekt, indem es Zwecke setzt und nach ihnen

¹⁷¹ Krause-Nachschrift, 319

handelt. Nur so kann es die ihm wesentliche Tätigkeit des Denkens in der Weise ausüben, die es als reales Objekt kennzeichnet. Damit hat sich nun aber ergeben, dass ein bewusstes Selbst wesentlich „praktisch“ ist – sein Denken ist ein Konzipieren von Zwecken, es ist ein wollendes und handelndes Subjekt. Fichte hat damit den ersten Schritt zu einer Handlungstheorie getan, die unser Handlungsbewusstsein vom Selbstbewusstsein her rekonstruiert – als eine Bedingung, ohne die Selbstbewusstsein nicht möglich wäre. In diesem Sinn kann man sagen, dass Fichte eine „transzendente“ Handlungstheorie entwickelt hat.

Mit diesem Ergebnis kann der primäre Inhalt des Selbstbewusstseins aber noch nicht als hinreichend geklärt gelten. Der Gedanke, Urheber von Handlungen im Sinne zweckgerichteter Tätigkeiten zu sein, nimmt einen Freiheitsbegriff in Anspruch; das Selbstbewusstsein im Sinne der Reflexion schließt also einen Freiheitsgedanken ein. An die Grundthese vom primär praktischen Charakter des Selbstbewusstseins muss sich nun die Klärung anschließen, welcher Freiheitsbegriff im Selbstbewusstsein wirksam sein muss; hierum dreht es sich auch im Fortlauf der Darstellung in Fichtes. Er geht von einem Freiheitsbegriff aus, der ein vertrautes Phänomen konkreten Handlungsbewusstseins bezeichnet. Dies ist der Begriff der Wahlfreiheit, also der der Fähigkeit, unter verschiedenen möglichen Zwecksetzungen zu wählen. Im Sprachgebrauch der Zeit, dem Fichte auch folgt, wird die Wahl- oder Entscheidungsfähigkeit als „Willkür“ bezeichnet, und die damit gegebene Freiheit als „Willkürfreiheit“. Von diesem Freiheitsbegriff soll sich nun zeigen, dass er, so unerlässlich er für unser Handlungsbewusstsein auch ist, dennoch nicht der primäre Freiheitsbegriff im Selbstbewusstsein sein kann. Der Begriff der Wahlfreiheit ist nämlich, so Fichte, auf Voraussetzungen angewiesen, die schon einen anderen, vorgängigen Freiheitssinn

einschließen.

Fichte geht es im Folgenden um die Bedingungen der Wahlfreiheit, um einen anderen Freiheitssinn als deren Voraussetzung aufzuweisen. Diesen grundlegenden Freiheitsbegriff bezeichnet Fichte als den „transzendentalen“; er soll mit dem Begriff des „reinen“ Willens verbunden sein. Fichte nimmt damit in der Theorie des Selbstbewusstseins Begriffe aus Kants Moraltheorie¹⁷² auf. Folglich kann angenommen werden, dass der primäre Inhalt des Selbstbewusstseins ein bereits moralisch bestimmtes Wollen und die ihm eigene Freiheit sei. Ein moralisches Selbstverständnis zu haben wäre somit eine ermöglichende Bedingung für Selbstbewusstsein. Die Behauptung eines solchen inneren Zusammenhangs zwischen Selbstbewusstsein und moralischem Bewusstsein findet sich dann in entsprechender Weise in Fichtes „Sittenlehre“ ausgeführt; sie ist der Kern der dort gegebenen Deduktion des Sittengesetzes.

Zunächst soll der Terminus der Wahlfreiheit untersucht werden, von diesem geht Fichte aus, um den im Selbstbewusstsein eingeschlossenen Freiheitsgedanken zu explizieren. Er ist hier nicht der Auffassung, dass es möglich ist, den Akt einer bewussten Wahl zu analysieren. Man kann nicht sagen, wie man es denn zustande bringt, von einem Zustand der Unentschlossenheit zur entschiedenen Verfolgung eines Ziels überzugehen. Ein Verständnis dieses Sachverhalts besitzen wir nur in der Weise der Vertrautheit mit dem „Phänomen“ der bewussten Entscheidung, dadurch also, dass wir uns dessen bewusst sind, solche Akte zu vollziehen oder vollzogen zu haben. So heißt es in der Krause-Nachschrift:

¹⁷² „Rein“ erscheint Kant der Wille, sofern er durch das Sittengesetz bestimmt ist: „Der Wille wird als unabhängig von empirischen Bedingungen, mithin, als reiner Wille, durch die bloße Form des Gesetzes als bestimmt gedacht, und dieser Bestimmungsgrund

„Man muß nur zusehen [,] was man da erblicke. Jeder wird sehen: es giebt da kein vermittelndes. Das Ich geht über [,] weil es übergeht es best[immt] sich, weil es sich bestimmt, dieß Uibergehen geschieht durch einen sich selbst begründenden Act der absoluten Freiheit; es ist ein erschaffen aus nichts, ein Machen deßen [,] was nicht war, ein absolutes anfangen[.]“¹⁷³

Doch auch wenn die innere Verfassung eines Akts der Wahl keiner weiteren Explikation fähig ist, lässt sich doch fragen, unter welchen Voraussetzungen ein solcher Akt möglich ist; und genau darum geht es in Fichtes Erörterung der Wahlfreiheit. Es geht also um Bedingungen der Möglichkeit eines bewussten Akts der Entscheidung. Im Zuge dieser Darstellung bringt Fichte verschiedene Aspekte des Bewusstseins in den Blick, die dieses in seiner empirischen Konkretheit ausmachen. Dabei steht immer deren praktische Bedeutung, ihre freiheitsermöglichende Funktion im Blick.

Fichtes Erörterung der Bedingungen der Wahlfreiheit beginnt mit der einfachen Feststellung, dass die Wahl eines Zwecks eine Erwägung verschiedener möglicher Handlungsziele voraussetzt. Wie aber, so Fichtes Frage, ist eine solche Betrachtung möglicher Zwecke ihrerseits möglich? Wie wissen wir, welche Zwecke für uns jeweils in Frage kommen, also als mögliche Zwecke überhaupt zu erwägen sind? Begriffe von möglichen Sachverhalten kommen für uns als Zwecke in Frage, sofern sie in Beziehung zu unserem Zustand, genauer: zu unserer Motivationslage stehen. Nur dadurch werden sie für unser Handeln, als mögliche Zwecke, praktisch bedeutsam. Denn Zwecke sind wesentlich derart, dass ihre Verwirklichung die Befriedigung eines vor der Handlung unbefriedigten Antriebs bedeutet. Der

als die oberste Bedingung aller Maximen angesehen“ (KpV A 55).

Bereich möglicher Zwecke, und damit der Bereich von Alternativen, auf die sich eine Entscheidung sinnvoll beziehen kann, ist daher begrenzt durch die Antriebe, dessen ein Subjekt sich, als noch unerfüllt, bewusst ist.

Fichtes Termini von „Trieb“ und „Gefühl“ beziehen sich auf die bewussten Zustände und Antriebe, die Bedingung jeder Wahl sind. Diese Begriffe erhalten in Fichtes Darstellung also einen allgemeinen handlungs- und motivationstheoretischen Sinn. Jedes Bewusstsein eines Zustands, der als Beschränkung erfahren wird, sofern ein bewusster Antrieb in ihm noch unerfüllt bleibt, ist ein „Gefühl“ im Fichteschen Sinn. Als „Trieb“ dagegen bezeichnet Fichte die Antriebe, die im Bewusstsein eines gegebenen Zustands unerfüllt bleiben. Beides ist nach Fichte in unserem Bewusstsein untrennbar – kein Bewusstsein eines noch unerfüllten Antriebs ohne Bewusstsein eines Zustands, in dem er noch unerfüllt ist; ebenso aber gilt: kein Bewusstsein eines Zustands ohne Bewusstsein eines unbefriedigten Antriebs – jeden Zustand empfinden wir in irgendeiner Hinsicht als beschränkend, so dass wir über ihn hinausgehen wollen. Dies ist die für unser Handeln grundlegende Struktur unserer empirischen Selbstkenntnis. Sie hat zur Folge, dass sich uns stets mögliche Zustandsänderungen als potenzielle Zwecke unseres Handelns sozusagen aufdrängen; und so verfügen wir über die Kenntnis von möglichen Zwecken, die Voraussetzung einer Zweckwahl ist.¹⁷⁴

Die empirische Selbstkenntnis, die mit „Trieb“- und Zustandsbewusstsein gegeben ist, ist nicht zu trennen vom Bezug auf objektive Umstände, in die wir uns gestellt sehen. Dass wir uns in Zuständen finden, in denen bewusste Antriebe unerfüllt sind, führen wir gerade auf solche Umstände zurück.

¹⁷³ Krause-Nachschrift, 46f.

Fichte sieht hierin den Schlüssel für das Verständnis des Bewusstseins von unabhängigen Gegenständen; so schließt sich an die Begriffe von „Trieb“ und „Gefühl“ in Fichtes Darstellung unmittelbar die genetische Theorie des Gegenstandsbezugs an. Gegenstände sind demnach wesentlich etwas, das wir als Grund einer Beschränkung vermeinen, als Grund eines gefühlten Zustands unbefriedigter Antriebe. Gegenstände kommen für uns also wesentlich in einer praktischen Perspektive in den Blick – als etwas, dessen gegebene Verfassung die Befriedigung bestimmter Antriebe hemmt. Zweckbegriffe sind dementsprechend Begriffe möglicher objektiver Zustände, unter denen Triebe befriedigt sind. So sind in unserem Gegenstandsbezug theoretische und praktische Gesichtspunkte unlösbar verwoben: Unsere Zweckbegriffe setzen die Kenntnis des „Ist“-Zustands voraus, sie sind Begriffe veränderter objektiver Verhältnisse; die Kenntnis des „Ist“-Zustands umgekehrt aber bezieht sich schon auf die Möglichkeit von praktischer Veränderung, da Gegenstände als aufzuhebende Beschränkung wahrgenommen werden. Fichte entwickelt die theoretischen und praktischen Aspekte unseres Weltbezugs in der Wissenschaftslehre nova methodo also in einem Zusammenhang, als untrennbare Folgen von Gefühls- und Triebbewusstsein. Damit tritt die Einheit der theoretischen und praktischen Aspekte des Bewusstseins hier deutlicher hervor als in der „Grundlage“, in der Fichte noch den theoretischen vom praktischen Teil abgesetzt hatte. Diese „Eintheilung“¹⁷⁵, so bemerkt Fichte, fällt hier weg.

Mit dem Bewusstsein unerfüllter Triebe drängen sich uns gleichsam mögliche Handlungsziele auf. Damit ist aber noch nicht gegeben, dass wir uns auch unserer Freiheit bewusst sind, selbst zu entscheiden, welche der uns gegebenen möglichen Ziele wir tatsächlich als Zwecke verfolgen wollen.

¹⁷⁴ vgl. Rohs 2007, 68ff.

Hierin besteht die Wahlfreiheit. Wie können wir uns dessen bewusst werden, dass wir die Freiheit haben, uns zu unseren Antrieben in eigenen Entscheidungen zu verhalten? Fichte ist nicht der Auffassung, dass dieses Bewusstsein ebenso unvermittelt möglich ist wie das Bewusstsein der Gefühle und Triebe. Seine zentrale These lautet hier: Das Bewusstsein der eigenen Entscheidungsfähigkeit ist dadurch ermöglicht, dass wir uns durch Andere zu Handlungen aufgefordert sehen. Indem uns durch Andere Handlungen in einer Weise angesonnen werden, die unsere eigene Entscheidungsfähigkeit anerkennt, werden wir dieser Fähigkeit allererst gewahr; wir werden sozusagen mit der Tatsache unserer Freiheit konfrontiert. Der interpersonelle Zusammenhang der Aufforderungssituation ist es also, der ein Bewusstsein der eigenen Freiheit ermöglicht. Mit dieser These hat Fichte wohl als erster den inneren Zusammenhang zwischen Selbstbewusstsein und Intersubjektivität thematisiert.¹⁷⁶

Fichte hatte die Interpersonalitätsthese bereits in seinem 1796 erschienenen „Naturrecht“ ausgeführt und begründet. Dort steht sie im Zusammenhang der „Deduktion“ des Rechtsbegriffs. Fichte will dort zeigen, dass dieser Begriff seinen Ursprung im Selbstbewusstsein hat; und dies erfordert es, erst einmal den inneren Zusammenhang zwischen dem Selbstbewusstsein und der Tatsache aufzuweisen, dass wir die Wirklichkeit anderer Personen anerkennen. So heißt es dort:

„Es findet sich in Absicht dieses Begriffes, dass er nothwendig werde dadurch, dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstseyn setzen kann, ohne sich als

¹⁷⁵ Krause-Nachschrift, 72

¹⁷⁶ vgl. Heumann 2009

Individuum, als Eins unter mehreren vernünftigen Wesen, zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt“¹⁷⁷.

Mit der Wissenschaftslehre nova methodo wird diese ursprünglich nur im speziellen Teilgebiet der Rechtstheorie entwickelte These nun in den Kontext der Grundlegung der Wissenschaftslehre eingebracht und damit systematisch aufgewertet. Interpersonalität ist schon in der grundlegenden Erklärung des Bewusstseins überhaupt zu thematisieren, und nicht erst dort, wo es um die Rechtsbegründung geht.

Fichtes Grundgedanke besteht darin, dass sich mit dem Bewusstsein des Aufgefordertseins direkt das Bewusstsein eines aus eigener Entscheidung erfolgenden Handelns verbinden muss. Eine Aufforderung will eine Handlung nicht erzwingen, in ihr ist die eigene Entscheidungsfähigkeit des Angesprochenen anerkannt und damit auch die Möglichkeit, dass dieser sich gegen die angesonnene Handlung entscheidet. Wer sich so angesprochen sieht, wird sich also als ein Subjekt verstehen müssen, das seine Handlungen selbst wählen kann. Und mehr noch: Der Angesprochene wird sich in jedem Fall auch eines wirklich erfolgenden freien Handelns bewusst werden. Ob er nun der Aufforderung folgt, oder nicht, in jedem Fall wird er sein Verhalten als selbstbestimmtes Sich-Verhalten zur Aufforderung verstehen. So stellt die Aufforderungssituation einen Kontext dar, in dem die Erfahrung selbstbestimmten Handelns sich zwingend einstellt. Indem ich mich aufgefordert sehe, so drückt Fichte dies aus, „[...] finde [ich] mich wollend [...]“¹⁷⁸. Dies scheint für Fichte eine Erfahrung zu sein, die mit der Kommunikation als solcher verbunden ist; jedenfalls legen seine Ausführungen in der Wissenschaftslehre nova methodo es nahe, den Aufforderungsbegriff

¹⁷⁷ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 8

kommunikationstheoretisch zu lesen. Jede Äußerung hat demnach als solche Aufforderungscharakter, sie enthält, implizit oder explizit, eine Aufforderung an den Angesprochenen, sich zu ihr irgendwie zu verhalten. So deutet Fichte eine Frage als Aufforderung, eine Antwort zu geben. Sofern sich das Bewusstsein freien Handelns ursprünglich in Situationen des Aufgefordertseins ausbildet, würde dies heißen, dass unsere primären bewussten Handlungen kommunikative Handlungen sind; solche Handlungen, mit denen wir uns zu Äußerungen anderer verhalten. Dem entspricht nun, dass Fichte mit dem Aufforderungsgedanken die weitere These verbindet, der Weltzusammenhang, in den wir uns als Handelnde stellen, sei primär der einer „intelligiblen“, meint sozialen Welt.¹⁷⁹

Fichte scheint mit der These von der selbstbewusstseinermöglichenden Bedeutung der Interpersonalität moderne kommunikationstheoretische und sozialpsychologische Theorien des Selbstbewusstseins zu antizipieren, wie sie etwa von Mead und Habermas vertreten wurden. Tatsächlich ist dies in einer Hinsicht auch richtig. Der Grundgedanke dieser Theorien ist es, dass eine Person ihrer bewusst wird, indem sie sich mit den Augen Anderer sieht, indem sie also die Einstellungen, die Andere in Bezug auf sie einnehmen, mitvollzieht. Dieser Gedanke ist nun strukturell durchaus schon bei Fichte angelegt, wir erlangen ein Bewusstsein unserer Freiheit, indem wir uns so sehen, wie der Auffordernde uns sieht. Ich werde also für mich Gegenstand, indem ich die auf mich bezogene Einstellung eines Anderen mitvollziehe. Es ist aber auch ein wichtiger Unterschied zwischen Fichtes Darstellung und den neueren Ansätzen festzustellen. Diese besagen nämlich, dass Selbstbewusstsein vollständig aus seiner sozialen und kommunikativen Vermittlung zu verstehen ist. Diese These kann man Fichte aber sicher nicht

¹⁷⁸ Fichte SW Bd IV, System d. Sittenlehre, 90

zuordnen. Denn es gibt nach Fichte ja ein „unmittelbares“ Selbstbewusstsein, das eine Bedingung allen bewussten Bezugs auf etwas ist, und damit auch eine Bedingung jedes bewussten Bezugs auf Andere. Dieses vor-reflexive Selbstbewusstsein kann kein Resultat interpersoneller Beziehungen sein. Fichtes These läuft also nicht darauf hinaus, Ich-Bewusstsein als solches, schon in seiner vor-reflexiven Form, durch Interpersonalität ermöglicht sein zu lassen. Sie betrifft das Selbstbewusstsein in der stärkeren Form der „Reflexion“, des Sich-zum-Gegenstand-Habens, das wesentlich ein praktisches Selbstverhältnis ist, dabei aber das unmittelbare Selbstbewusstsein zur Voraussetzung hat. Die erwähnten neueren Theorien nehmen dagegen nur das praktische Selbstverhältnis in den Blick; Fichtes vor-reflexives Ich-Bewusstsein als Voraussetzung auch jeder Kommunikation kommt in ihnen nicht vor.

Mit dem Aufforderungskonzept tritt der interpersonelle Kontext hervor, der das Bewusstsein eines selbstbestimmten Handlungsvollzugs ursprünglich ermöglicht. Damit sind die Bedingungen des praktischen Selbstbezugs aber noch nicht hinlänglich erfasst. Denn das Bewusstsein selbstbestimmten Handelns erfordert den Gedanken, selbst etwas Bestimmtes zu sein, also den Gedanken einer Identität, die man als Entscheidungssubjekt hat und die sich durch alle Entscheidungen hindurchzieht. Dass wir zu einem inhaltlich bestimmten Bewusstsein eigener Identität kommen, ist aber damit noch nicht gegeben, dass wir uns anlässlich des Aufgefordertseins unseres Wahlvermögens bewusst werden. Wenn man den Bedingungen dieses Sachverhalts nachgeht, dann zeigt sich nach Fichte, dass der Begriff der Freiheit im Sinne des Entscheidungs- oder Wahlvermögens nicht der grundlegende im praktischen Selbstbewusstsein sein kann. Mit dem praktischen Identitäts-

¹⁷⁹ vgl. Düsing 2000, 99ff.

bewusstsein soll also ein anderer, diesem noch vorgängiger Freiheitssinn verbunden sein. Hier, in der Frage nach den Bedingungen des praktischen Identitätsbewusstseins, soll sich also der Schritt zum „reinen“ Willen und der transzendentalen Freiheit ergeben.

Schon in einer Handlung muss das Bewusstsein einer zeitlich erstreckten Identität eingeschlossen sein – einer Identität, die sich durch die vorgängige Erwägung von Möglichkeiten, die Entscheidung und die eigentliche Handlung hindurch erstreckt. Fichtes Grundthese besteht darin, dass diese Identität, da sie den Inhalt eines wesentlich praktischen Selbstverhältnisses ausmacht, ihrerseits praktisch, genauer: voluntativ verfasst sein muss. Sie muss also in einem bestimmten „Wollen“ und dessen Kontinuität bestehen. Dieses identitätsstiftende Wollen muss aber von anderer Art sein als das unmittelbar handlungsbezogene Wollen, das aus einer Entscheidung hervorging. Es soll konstitutiv sein für den, der gewählt hat. Es muss daher den Status eines übergeordneten Wollens haben, das die unmittelbar handlungsbezogenen Entscheidungen leitet. Dass solche Entscheidungen jeweils „meine“ sind, ist aus diesem übergeordneten Wollen zu verstehen; es heißt nichts anderes, als dass diese ihm durchgängig verpflichtet sind. Die bewusste Identität des Handelnden ist demnach in der Kontinuität eines gegenüber unmittelbar handlungswirksamen Entscheidungen höherstufigen Wollens zu sehen, von dem diese durchgängig geleitet sind. Dieser Gedankengang kommt wie folgt zum Ausdruck:

„[...] alles mein Handeln ist ein Uiberschweben vom Bestimmbaren zum Bestimmten, nun muß es etwas fixirtes geben, woran das Uiberschweben sich halte; es muß ein fortdauerndes, bestehendes geben; dieses haben wir gesucht und gefunden als unmittelbares

Object des Bewusstsein[s]; und diese Bestimmtheit des reinen Willens ist der Erklärungsgrund alles Bewusstseins“¹⁸⁰.

Fichte hebt hier zwei Aspekte des identitätsstiftenden Wollens hervor: Zunächst dessen Bestimmtheit; ein inhaltlich bestimmtes Identitätsbewusstsein erfordert es, dass die eigene Identität Grenzen hat, das heißt, sie muss mit etwas „Bestimmtem“ gegeben sein. Der Gedanke der eigenen Wahlfreiheit liefert dies allerdings nicht, er verleiht unserer Identität gerade keine Grenzen. Die bewusste Identität muss in einer allen Entscheidungen zugrundeliegenden Bestimmtheit des Wollens bestehen. Weiterhin kann die Bestimmtheit des für die eigene Identität konstitutive Wollens nicht ihrerseits das Ergebnis einer Wahl sein; denn der Handelnde hat kein Verständnis seiner Identität, das hinter dieses Wollen zurückreichen würde. Er könnte also gar nicht verstehen, wer er als derjenige ist oder war, der sich für dieses Wollen entschieden hat. Es existiert also keine „Selbstwahl“ im Sinne einer Wahl der eigenen Identität. Die Bestimmtheit, die jeweils unseren „Hauptcharakter“ ausmacht, so Fichte, begegnet uns „ohne unser Zuthun“¹⁸¹; sie tritt uns als eine „Forderung“ gegenüber. Wir sind uns also bewusst, dass wir nicht mehr wir selbst wären, würden wir bestimmte Forderungen verletzen. Dies ist es wiederum, was dem Gedanken der eigenen Identität seinen Inhalt gibt. Fichte kommt damit zu dem Ergebnis, dass die bewusste Identität, die wir als Handelnde haben, einen normativen Charakter hat. Sie ist dadurch bestimmt, dass wir es als für uns wesentlich erachten, bestimmten Normen, also Forderungen, zu unterliegen. Fichte scheint hier erstmals einen Gedanken explizit zu formulieren, der in der Folge in der praktischen Philosophie eine wichtige Rolle spielt. In Hegels Darstellung der Sittlichkeit etwa ist der normative Charakter der Identität der Einzelnen immer vorausgesetzt.

¹⁸⁰ Krause-Nachschrift, 151

Hier tritt der Terminus der Wahlfreiheit in Fichtes Theorie ein. Aus der Warte eines normativ bestimmten Identitätsbewusstseins nämlich stellt sich die eigene Freiheit als die Fähigkeit dar, der eigenen Identität im Handeln zu entsprechen, also den Forderungen zu folgen, die wir als für uns wesentlich erachten. Dies ist nun ein Freiheitsbegriff, der mit einem normativen Sachverhalt verbunden ist, anders als der der Willkürfreiheit.¹⁸²

Fichte bezeichnet dasjenige Wollen, das für die Identität einer Person konstitutiv ist, als „reinen“ Willen. Er nimmt damit einen Begriff aus Kants Moralphilosophie auf. Der Bezug zu Kant wird noch deutlicher, wenn Fichte sagt, der reine Wille sei der „kategorische Imperativ“, der hier aber zur Erklärung des „Bewußtseins überhaupt“ eingesetzt werde, und nicht zur Erklärung des moralischen Bewusstseins¹⁸³.

Es bestehen nun tatsächlich Übereinstimmungen zwischen Kants Begriff des reinen Willens und Fichtes Konzeption einer identitätsstiftenden Bestimmtheit des Wollens: Auch der reine Wille Kants begegnet uns als Forderung. Auch er ist ein höherstufiges Wollen, das unser unmittelbar handlungsbezogenes Wollen, unsere „Maximen“, einschränkt. Auch bei Kant findet sich an dieser Stelle ein Freiheitsbegriff, der auf etwas anderes als die Wahlfreiheit abstellt, nämlich auf unsere Fähigkeit, einem Gesetz zu folgen, dem wir als vernünftige Handlungssubjekte wesentlich unterliegen. Hier wird Freiheit aus einer nicht-gewählten Ausrichtung des Wollens verstanden, die dem Handelnden wesentlich ist. Kant sagt, der reine Wille sei mein "eigent-

¹⁸¹ Krause-Nachschrift, 148

¹⁸² vgl. Klotz 2005, 121ff.

¹⁸³ vgl. Krause-Nachschrift, 143

liches Selbst"¹⁸⁴. Erst Fichte jedoch hat diesen Zusammenhang ausdrücklich reflektiert. Wenn Kant vom „eigentlichen Selbst“ spricht, meint er die Eigenschaft, Vernunftwesen zu sein. Wir identifizieren also mit einem allgemeinen, nicht-individuellen Standpunkt, den wir als für uns wesentlich erachten. Das „eigentliche Selbst“ Kants ist nicht individuell bestimmt. Fichte hingegen spricht von der eigenen „Individualität“, derer wir als moralische Subjekte bewusst sind. Es gibt also ein Bewusstsein einer individuellen moralischen Forderung. Sofern er immer individuiert ist, kann man also Fichtes reinen Willen nicht mit Kants kategorischen Imperativ identifizieren. Im Hintergrund steht hierbei ein anderes Bild moralischer Orientierung als bei Kants – nach Fichte lässt diese sich nicht aus einem für alle gleichen Prinzip verstehen, sondern beruht auf dem je eigenen Gewissen. Der Gewissensbegriff erhält in Fichtes Sittenlehre eine zentrale Bedeutung. In Fichtes Darstellung des praktischen Selbstbezugs deutet sich damit eine gegenüber Kants Moraltheorie eigenständige Perspektive an, die in der Wissenschaftslehre nova methodo jedoch nicht weiterverfolgt wird.

Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo beinhaltet zwei Grundelemente, erstens: eine Theorie der Ich-bewussten Perspektive, die zum Bewusstsein als solchem gehört; und zweitens: des Identitätsbewusstseins, das für Personen wesentlich ist. Dieser Aufbau kommt im Übergang vom „unmittelbaren“ Selbstbewusstsein zur „Reflexion“ als dem Bezug auf den reinen Willen zum Ausdruck. Beides wird hier also zunächst unterschieden: Bewusst zu sein, und dies in einer Weise, die bereits Ich-Bewusstsein beinhaltet, bedeutet noch nicht, in das für Personen wesentliche praktische Selbstverhältnis eingetreten zu sein.

¹⁸⁴ Kant GMS, 123; vgl. Schwarz 2005, 86

Die Leistung der Theorie liegt nun darin, dass sie deutlich macht, auf welche Art und mit welchem Nachdruck sich auf der Grundlage der Bewusstheit der für Personen wesentliche Gedanke ausbildet, ein durch seine Handlungen hindurch mit sich identischer Akteur zu sein. Damit verbindet Fichtes Darstellung, was in der philosophischen Diskussion heute meist auseinanderfällt: Auf der einen Seite wird über Bewusstsein und Ich-Bewusstsein als solches diskutiert, auf der anderen Seite über den Personenbegriff und praktische Identität. Fichtes Darstellung stellt somit eine umfassende Theorie der Subjektivität in ihrem Grundriss vor.

7 Schellings Rekonstruktion der „Geschichte des Selbstbewusstseins“

Im Folgenden soll Schellings 1800 erschienenenes „System des Transzendentalen Idealismus“ fokussiert werden. Von Schellings Ich-Schrift war bereits die Rede, an diese soll nun angeknüpft werden. Schelling hatte dort den Begriff des „absoluten“ Ich als des dem menschlichen Wissen zugrundeliegenden „Unbedingten“ eingeführt. Durch die Bestimmungen, die ihm infolge seiner Unbedingtheit zukommen, war das absolute Ich von der Sphäre alles „Bedingten“ scharf abgesetzt; damit aber auch vom Selbstbewusstsein, das nur ein bedingtes, im Wechsel der Vorstellungen um seine Identität ringendes Subjekt zum Gegenstand haben kann. Die Weise, in der Schelling beides – das absolute Ich und den Standpunkt des Selbstbewusstseins – in Beziehung setzen konnte, war der vom Selbstbewusstsein ausgehende Nachweis seiner Bedingtheit durch das absolute Ich. Ohne dessen Voraussetzung ist das endliche Subjekt nicht zu verstehen, es existiert kein Bedingtes ohne Unbedingtes. Schelling verfügte in der Ich-Schrift aber über kein Argument, das, vom absoluten Ich ausgehend, zeigt, dass und wie dieses die Sphäre der Bedingtheit und damit das Selbstbewusstsein aus sich hervorgehen lässt. Eine solche Erklärung des bedingten Subjekts aus dem absoluten Ich war auf der Basis des dort eingeführten Ich-Begriffs gar ausgeschlossen. Denn dieser besagt, das absolute Ich sei ein reiner, vollkommen selbstgenügsamer Bezug auf sich; der Bezug auf Anderes, mit dem es in die Bedingtheit einträte, ist ihm also vollkommen fremd. Und so musste die von Schelling selbst in der Ich-Schrift aufgeworfene Frage, wie das Ich dazu komme, sich als bedingt zu setzen, dort unbeantwortet bleiben.

Der Umstand, dass der in der Ich-Schrift angesetzte Begriff des „absoluten“ Ich kein Prinzip ist, aus dem sich die Struktur des Bewusstseins erklären

lässt, bewog Schelling, den für die Theorie grundlegenden Ich-Begriff anders zu fassen. Dies geschieht schon in den „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre“¹⁸⁵, die in mehreren Teilen 1797 erschienen sind. Dem „Ich“ beziehungsweise „Geist“, so heißt es dort, ist es wesentlich, dass es „[...] sein eignes Objekt [...]“¹⁸⁶ und damit durch sich selbst „endlich“ wird. Fichte geht hier nicht mehr von einem Ich aus, das jenseits aller Bedingtheit steht und das zu dieser daher nicht übergehen kann; vielmehr wird die Selbstobjektivierung und damit -verendlichung nun direkt als die dem Ich wesentliche Tätigkeit angesetzt. Damit, dass vom Akt der Selbstvergegenständlichung des Ich ausgegangen wird, sieht Schelling ein Theorieprinzip gegeben, aus dem das Bewusstsein hinsichtlich seiner Struktur und seiner ihm wesentlichen Inhalte sich verstehen lässt. Somit soll nun ein Ich-Begriff zum Ausgang genommen sein, der umfassende Erklärungskraft hat und auf den somit das ganze System der Transzendentalphilosophie gegründet werden kann. Man kann das „System des transzendentalen Idealismus“ so verstehen, dass Fichte hierfür nun durch die Ausführung des Systems, das sich auf dieser Basis ergibt, den Beweis antreten will. Denn hier soll nun, ausgehend vom Begriff des Ich als Selbstobjektivierung, das ganze System der Transzendentalphilosophie tatsächlich entwickelt werden.¹⁸⁷ So heißt es in der „Vorrede“:

„Der Zweck des gegenwärtigen Werkes ist nun eben dieser, den transzendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesamten Wissens, also den Beweis jenes Systems nicht bloß im allgemeinen, sondern durch die Tat selbst zu führen, d.h. durch die wirkliche Ausdehnung seiner

¹⁸⁵ Ursprünglich trugen die Veröffentlichungen den Titel „Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur“.

¹⁸⁶ Schelling SW I, 366

Prinzipien auf alle möglichen Probleme in Ansehung der Hauptgegenstände des Wissens, welche entweder schon vorher aufgeworfen aber nicht aufgelöst waren, oder aber erst durch das System selbst möglich gemacht worden und neu entstanden sind“¹⁸⁸.

Zunächst soll vom „Selbstobjektwerden“ des Ich die Rede sein. Schelling führt dorthin, indem er vom Akt des „Sichdenkens“, vom bewussten Selbstbezug im Denken, ausgeht. Die Transzendentalphilosophie geht, so Schelling, von einem Postulat aus, nämlich von der Anweisung, einen solchen Akt zu vollziehen und auf ihn zu reflektieren.¹⁸⁹

Hier lassen sich Ähnlichkeiten zu Fichtes Darstellung der Wissenschaftslehre „nova methodo“ konstatieren, auch Fichte geht von dem Postulat aus, sich zu denken. Es kann angenommen werden, dass Schelling hier durch Fichtes Schrift beeinflusst ist.¹⁹⁰ Schelling schreibt:

„Der erste Akt, von welchem die ganze Geschichte der Intelligenz ausgeht, ist der Akt des Selbstbewußtseins, insofern er nicht frei, sondern noch unbewußt ist. Derselbe Akt, welchen der Philosoph gleich anfangs postuliert, als bewußtlos gedacht, gibt den ersten Akt unsers Objekts, des Ichs“¹⁹¹.

An anderer Stelle heißt es:

„Für wen es z. B. in aller Tätigkeit des Geistes überall nichts

¹⁸⁷ vgl. Berg 2003, 232f.

¹⁸⁸ Schelling-W Bd II, System, 4

¹⁸⁹ vgl. Schelling-W Bd II, System, 39ff.

¹⁹⁰ vgl. Klotz 2007, 243f.

¹⁹¹ Schelling-W Bd II, System, 124

Bewußtloses gibt, und keine Region außer der des Bewußtseins, wird so wenig begreifen, wie die Intelligenz in ihren Produkten sich ver-
gesse, als wie der Künstler in seinem Werk verloren sein könne. Es
gibt für ihn kein anderes als das gemeine moralische Hervorbringen,
und überall kein Produzieren, in welchem Notwendigkeit mit Freiheit
vereinigt ist“¹⁹².

Die Intention, die Schelling beim Ausgang vom „Denke dich“ verfolgt, ist eine andere als die Fichtes, diesem ging es darum, das unmittelbare, vor-
reflexive Selbstbewusstsein als ermöglichende Bedingung der Reflexion
aufzuweisen. Das unmittelbare Selbstbewusstsein sollte die „absolute
Grenze“ allen Nachfragens sein. Schelling hingegen geht vom bewussten
Selbstbezug aus, um zu einer vorbewussten Ich-Tätigkeit zurückzugehen. Im
bewussten Selbstbezug soll sich zeigen, dass es dem Geist wesentlich ist,
sich zu erzeugen, indem er sich zum Objekt macht. Als „Ich“ erzeuge ich
mich, indem ich mich denke. Diese selbsterzeugende Tätigkeit wird, so
Schelling, ursprünglich unbewusst ausgeübt. Der Geist konstituiert sich
ursprünglich in einem vorbewussten Selbstbezug. Schelling geht es, wenn er
vom bewussten Sich-Denken ausgeht, also darum, hierdurch die Tätigkeits-
struktur aufzuweisen, durch die die ursprüngliche, unbewusste Tätigkeit des
Geistes gekennzeichnet ist. Für Schellings Position scheint wesentlich, dass
„Geist“ und „Bewusstsein“ voneinander unterschieden sind, ersterer besitzt
einen unbewussten Aspekt.¹⁹³ Diesen Gedanken greift Schelling nun in

¹⁹² Schelling-W Bd II, System, 104

¹⁹³ vgl. Leibniz 1996, ,171ff.; Leibniz führte als erster den Begriff der unbewußten
Perzeptionen ein. Im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Stufenreich der Monaden
die durch den Grad an Klarheit und Deutlichkeit ihrer Vorstellungen geordnet sind schuf
Leibniz den Begriff der unbewußten Wahrnehmungen oder Vorstellungen, deren Be-
reich er für wesentlich größer hielt als den Bereich derjenigen Perzeptionen die durch
Apperzeption ins Bewusstsein gelangen. Dabei ordnet er die beiden Arten der Per-

systembildender Weise auf und hinterfragt den vorbewussten, selbstkonstituierenden Akt des Geistes. Der Geist wird hier für sich Objekt, er wird für sich etwas Bestimmtes, somit beschränkt er sich selbst. Sich zum Objekt machen wird analog zu sich bestimmen. Der Geist produziert sich in dem Sinn, dass er durch sich etwas Bestimmtes wird. Die Bestimmtheit des Geistes, verstanden als die Gegebenheit, dass er bestimmte Inhalte in sich findet, beruht nicht auf einer „Affektion“, sondern auf der vorbewussten, selbstbestimmenden Tätigkeit des Ich. Die Rede von einem solchen Selbstbeschränkungsakt des Ich impliziert eine interne Zweiheit im Ich. Schelling spricht hier von einer „ursprünglichen Duplizität“¹⁹⁴ des Ich. Nach Schelling besteht eine dem Ich wesentliche Zweiheit von „subjektiver“ und „objektiver“ Tätigkeit beziehungsweise von „ideeller“ und „reeller“ Tätigkeit.¹⁹⁵

Schelling setzt hier die Reflexionsstruktur mit der internen Differenz, die sie beinhaltet, als Grundform der ursprünglichen Tätigkeit des Geistes. Hier zeigt sich auch der unbewusste Charakter dieses Akts; nach Schelling gilt hier, was im Zusammenhang der Fichteschen Darstellung der Reflexion deutlich wurde, der Reflexionsakt kann sich nicht selbst im Blick haben, wenn er vollzogen wird. Indem der Akt vollzogen wird, wird das Ich für sich etwas Bestimmtes, es wird für sich Objekt. Damit ist jedoch noch nicht die

zeptionen wie folgt: Leibniz unterscheidet die „petites perceptions“ von den „perceptions insensibles“, erstere entwickeln keine große Intensität für das Subjekt, gemeint sind Geräusche, flüchtige visuelle Eindrücke oder flüchtige physische Eindrücke. Also Eindrücke ohne große Wirkungen auf das Bewusstsein, also lediglich mit Bedeutung für das Unbewusste, welches Leibniz als „Seele“ bezeichnet. Zweitere, sind jene Perzeptionen, die nicht bewusst wahrgenommen und nicht reflektiert werden, die aber den Charakter von Vorstellungen annehmen können. Wobei die Möglichkeit besteht, dass diese im Unbewussten abgelegten Perzeptionen unter bestimmten Assoziationen wieder aktiviert werden können.

¹⁹⁴ vgl. Schelling-W Bd II, System, 48

¹⁹⁵ vgl. Fukaya 2006, 111ff.

Tätigkeit erfasst, durch die dies geschieht. Der Reflexionsakt leidet in seinem Vollzug unter einem „blinden Fleck“, ein unmittelbares Tätigkeitbewusstsein kann es nach Schelling hier nicht geben. Dies bedeutet, dass der Geist, indem er sich durch den reflexiven Selbstbestimmungsakt konstituiert, noch nicht weiß, was er ist. Mit dieser Feststellung verbindet Schelling nun eine Zielbestimmung, die für den Geist gelten soll: er muss darauf aus sein, sich als ursprünglich unbewusste Selbstbestimmung zu erfassen, also für sich transparent zu werden. Dieses Ziel bezeichnet Schelling nun im „System“ als „Selbstbewusstsein“. Der Begriff des Selbstbewusstseins wird somit vom Gedanken einer ursprünglichen unbewussten Tätigkeit des Geistes her gefasst. Selbstbewusstsein besteht darin, dass der Geist seine ursprünglich unbewusste Tätigkeit als das für ihn Wesentliche erfasst, dass er sich in diesem Sinn „transparent“ wird. Dies verdeutlicht Schelling in gewisser Weise an folgenden Stellen des „Systems“:

„Der Begriff, von dem wir ausgehen, ist der des Ichs, d.h. des Subjekt-Objekts, zu dem wir uns durch absolute Freiheit erheben. Durch jenen Akt nun ist für uns, die wir philosophieren, etwas in das Ich als Objekt, deswegen aber noch nicht in das Ich als Subjekt gesetzt (für das Ich selbst ist in einem und demselben Akt, was reell gesetzt ist, auch ideell gesetzt), unsere Untersuchung wird also so lange fortgehen müssen, bis dasselbe, was für uns in das Ich als Objekt gesetzt ist, auch in das Ich als Subjekt für uns gesetzt ist, d.h. so lange, bis für uns das Bewußtsein unseres Objekts mit dem unsrigen zusammentrifft, also bis das Ich selbst für uns bis zu dem Punkt gekommen ist, von dem wir ausgegangen sind“¹⁹⁶

¹⁹⁶ Schelling-W Bd II, System, 63

und

„Nun ist aber die Transzendental-Philosophie erst dann vollendet, wenn das Ich sich selbst ebenso zum Objekt wird, wie es dem Philosophen wird“¹⁹⁷.

Diese Selbsttransparenz erfordert für den Geist einen höchst komplexen Akt. Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie sieht Schelling darin, diesen Akt zu analysieren, seine „Zwischenglieder“, also die darin enthaltenen Teilakte, sukzessiv zu entwickeln. In diesem methodischen Sinn sagt Schelling, die Transzendentalphilosophie sei eine „Geschichte des Selbstbewusstseins“, sie entfaltet in einer Folge, diskursiv, was der Geist in einem komplexen Akt leistet:

„Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseins, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis sukzessiv zusammengesetzt wird“^{198, 199}.

Auf diesen Gedankengang gründet sich nun die Struktur des „Systems“. Der erste Teil gilt der „theoretischen“ Philosophie. Der Sache nach geht es hier um unseren Bezug auf Gegenstände, und letztlich auf eine Welt, die wir als unabhängig von uns verstehen. Schelling bestimmt den Sinn dieses Systemteils aber ganz von seinem systematischen Ansatz her: Die theoretische Philosophie hat diejenigen Akte des Geistes zum Thema, in denen dieser seine selbstbestimmende Tätigkeit zum Gegenstand macht, ohne ihrer aber

¹⁹⁷ Schelling-W Bd II, System, 126

¹⁹⁸ Schelling-W Bd II, System, 73

¹⁹⁹ Später wird sich zeigen, dass diese Programmvorgabe Schellings Nachwirkung auf

als eigener bewusst zu werden. Der Bezug auf eine als unabhängig verstandene Welt geht also aus einem als solchem nicht durchschauenden Selbstbezug des Ich hervor. Der Geist begegnet sich in der Welt, aber in verdinglichter Form. Schelling versucht den verdeckten Reflexionscharakter des Gegenstandsbezugs aufzuweisen, indem er die Struktur der Materie und des Organischen analysiert. In der Materie-Anschauung sind entgegengesetzte Tätigkeiten synthetisiert, eine Expansionskraft, durch die die Materie sich im Raum ausbreitet, und eine Repulsionskraft, die diese Ausbreitung beschränkt.²⁰⁰ Die Dualität von beschränkender und beschränkter Tätigkeit, die ja den Geist ausmacht, begegnet hier also in vergegenständlichter Form. In einer noch weitergehenden Form vergegenständlicht der Geist sich in der Anschauung des Organismus. Organismen entwickeln und erhalten sich selbst, durch eigene Tätigkeit. Hier stellt sich also der selbsterzeugende, spontane Charakter des Geistes dar. Damit tritt ein Grundgedanke der Naturphilosophie Schellings hervor: Die Natur steht dem Geist nicht als das schlechthin Andere gegenüber; sie ist vielmehr ein Bild des Geistes.

In der theoretischen Philosophie des dritten Hauptabschnitts des „Systems“ geht es um eine unbewusste Produktion, zu der der Geist getrieben wird, indem er seine eigene Struktur zum Gegenstand macht, ohne sie als eigene zu erkennen. Aus dieser unbewussten Produktion tritt der Geist erst im praktischen Selbstbezug heraus. Hier, im Bewusstsein eigenen Wollens, wird er sich dessen bewusst, dass er selbstbestimmend ist. Damit, dass die selbstbestimmende Tätigkeit als eigene bewusst, und nicht mehr vergegenständlicht, wird, beginnt die bewusste Produktion des Geistes. Schelling sagt entsprechend, das Bewusstsein des Wollens sei der „Anfang des Bewusstseins“; hier erfasst sich das Ich als selbstbestimmend. Auch hier findet sich

Hegels „Phänomenologie des Geistes“ gehabt hat.

eine Nähe zu Fichte, der den primären bewussten Selbstbezug als praktisches Selbstverhältnis setzte.

Der Schritt von der „theoretischen“ zur „praktischen“ Philosophie in Schellings Schrift entspricht dem, von der Theorie der unbewussten Selbstbestimmung und Produktion des Ich, zur Betrachtung von deren bewusster Ausübung. Insofern ist die praktische Philosophie höher gestellt als die theoretische, sie hat das Ich auf einer Stufe fortgeschrittener Selbsterfassung zum Gegenstand. Schelling betont, dass damit die Einheit beider hervortritt. Denn in beiden geht es darum, dass der Geist sich auf die Selbstbestimmung, die sein Wesen ausmacht, bezieht; einerseits in unbewusst produktiver, verdinglichender Weise, andererseits bewusst.

Die grundlegende Verfassung des Wollens sieht Schelling darin, dass sie nichts anderes als Selbstbestimmung zum Inhalt hat. Unser primäres, allem anderen übergeordnetes Wollen besteht darin, dass wir nichts anderes als Selbstbestimmung wollen. Sie ist der letzte Zweck des Wollens. Dabei geht es nicht etwa nur um die je eigene Selbstbestimmung, sondern auch um die Selbstbestimmung Anderer; Selbstbestimmung als solche, nicht nur als meine ist Inhalt des primären Wollens. Selbstbestimmung als grundlegender, vorbewusster Akt des Ich ist die überindividuelle Grundstruktur des Geistes; wenn anzunehmen ist, dass sie hier Inhalt des Bewusstseins wird, so ist sie hier ebenso überindividuell, also universalistisch zu verstehen. Schelling bezeichnet dieses übergeordnete Wollen als den „reinen“ Willen. Wie Fichte versucht Schelling, diesen zentralen Begriff der Moraltheorie Kants Selbstbewusstseinstheoretisch zu begründen. Der reine Wille soll sich als primärer Inhalt des praktischen Selbstbezugs erweisen; und wie in Fichtes

²⁰⁰ vgl. Kroner 2006, 27ff.

Darstellung verbindet sich damit die These, das Bewusstsein der eigenen Wahlfreiheit, also der „Willkür“, sei gegenüber dem reinen Willen sekundär. Schelling rekonstruiert es als „Erscheinung“ des reinen Willens: Zum Erscheinen gehört die Bestimmtheit, das Abgegrenztsein gegen Anderes. Damit der reine Wille uns erscheinen kann, müssen wir ihn also als eine Möglichkeit unter anderen sehen, unter denen wir wählen können.

Trotz dieser grundsätzlichen Übereinstimmungen mit Fichtes Darstellung des praktischen Selbstbezugs, existiert eine Differenz, die Schellings Systematik von Fichtes Vorstellungen abhebt. Fichte sieht im praktischen Selbstbezug nämlich auch schon die Erfüllung des Selbstbewusstseins; mit ihm erlangen wir ein angemessenes Verständnis dessen, was wir wesentlich sind. Genau dies aber wird in Schellings Darstellung bestritten, der praktische Selbstbezug ist nach Schelling als Selbstbezug des Geistes immer noch defizitär; auch hier gelingt es dem Geist noch nicht, sich selbst angemessen zu erfassen. Daher treibt Schellings Systematik auch über die praktische Philosophie hinaus. Schelling bringt dieses Defizit des praktischen Selbstbezugs zum Ausdruck, indem er vom Bewusstsein der willentlichen Selbstbestimmung sagt:

„Denn eben dadurch, daß die Intelligenz sich als produzierend anschaut, trennt sich das bloß ideelle Ich von demjenigen, welches ideell und reell zugleich, also jetzt ganz objektiv und vom bloß ideellen unabhängig ist. In derselben Anschauung wird die Intelligenz produzierend mit Bewußtsein, aber sie sollte sich ihrer selbst als bewußtlos produzierend bewußt werden“²⁰¹.

²⁰¹ Schelling-W Bd II, System, 211

Das Ich ist sich hier also zwar einer eigenen Produktivität bewusst; aber es weiß nicht, dass es ursprünglich unbewusst produziert. Indem es von seiner Selbstbestimmung nur als dem bewussten Akt des Wollens weiß, hat es also noch nicht das erfasst, was es ursprünglich ist. Es ist also noch nicht auf dem Standpunkt angekommen, der von Anfang an der Standpunkt des Betrachters war und den es zu seinem eigenen machen soll.

Das Ich muss zu der Einsicht kommen, dass es nicht nur bewusst, sondern auch unbewusst selbstbestimmend ist. Die Voraussetzung einer Einheit von bewusster, freier Tätigkeit und Unbewusstem gilt nach Schelling aber auch schon im Hinblick auf die Geschichte der Menschheit, wie sie aus dem Standpunkt des moralischen Wollens verstanden werden muss; denn der moralischen Einstellung geht es um die Selbstbestimmung als solche; daher zielt sie auf einen Zustand ab, in dem das Selbstbestimmungsrecht aller Menschen anerkannt und gesichert ist. Die Zuversicht, dass ein solcher Zustand als Ergebnis der Geschichte eintreten wird, ist für den moralisch Handelnden unveräußerlich. Doch sie ließe sich nicht aufrechterhalten, wenn man annehmen würde, dass die Geschichte nichts weiter als ein Spielfeld der Willkür Einzelner ist. Wäre sie nichts als dies, so könnte man die Geschichte gar nicht als zielgerichtet verstehen. Das moralische Bewusstsein setzt daher voraus, dass durch das Handeln der Einzelnen, auch wenn sie zweifellos in eigener Willkür und oft nicht in moralischer Absicht handeln, sozusagen hinter ihrem Rücken und in geschichtlicher Notwendigkeit der Zustand eintreten wird, der das Ziel der Geschichte ist. Aus der moralischen Sicht realisiert das bewusste Handeln der Einzelnen einen zielgerichteten Vorgang, der als solcher den Einzelnen verborgen ist. So schreibt Schelling:

„Es ist also eine Voraussetzung, die selbst zum Behuf der Freiheit

notwendig ist, daß der Mensch zwar, was das Handeln selbst betrifft, frei, was aber das endliche Resultat seiner Handlungen betrifft, abhängig sei von einer Notwendigkeit, die über ihm ist, und die selbst im Spiel seiner Freiheit die Hand hat“²⁰².

Schelling vergleicht die Handelnden mit Schauspielern, die das Bewusstsein haben, ihre Rollen selbst zu erfinden, damit aber zugleich einen ihnen unbekannten Spielplan realisieren:

„Wenn wir uns die Geschichte als ein Schauspiel denken, in welchem jeder, der daran Teil hat, ganz frei und nach Gutdünken seine Rolle spielt, so läßt sich eine vernünftige Entwicklung dieses verworrenen Spiels nur dadurch denken, daß es Ein Geist ist, der in allen dichtet, und daß der Dichter, dessen bloße Bruchstücke (*disjecti membra poëtae*) die einzelnen Schauspieler sind, den objektiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Wäre nun aber der Dichter unabhängig von seinem Drama, so wären wir nur die Schauspieler, die ausführen, was er gedichtet hat. Ist er nicht unabhängig von uns, sondern offenbart und enthüllt er sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst, so daß ohne diese Freiheit auch er selbst nicht wäre, so sind wir Mitdichter des Ganzen, und Selbsterfinder der besonderen Rolle, die wir spielen“²⁰³.

Im Blick auf die Geschichte ergibt sich also die Annahme einer Harmonie unseres bewussten Handelns und eines objektiven Geschehens, die auf das

²⁰² Schelling-W Bd II, System, 269

bewusst und unbewusst produzierende Ich als gemeinsamen Grund beider verweist.

Diese Hypothese fungiert hier als eine implizite Voraussetzung. Ins Bewusstsein kann die Einheit von bewusster und unbewusster Tätigkeit nur in der Weise treten, dass sie sich dem Ich in einzelnen Gegenständen zeigt. Dies ist der Gedanke, der Schellings Betrachtung der Teleologie und der Kunst zugrunde liegt. Hier sollen also Gegenstände in den Blick kommen, die an ihnen selbst die Einheit von bewusster und unbewusster Produktion zeigen und die damit die Doppelnatur des Ich, beides zu sein, ihm selbst vor Augen stellen. Damit wird deutlich, dass Schelling im „System“ die Thematik der drei Kantischen „Kritiken“ aufnimmt und deren Zusammenhang in neuartiger Weise rekonstruiert.²⁰⁴ Die erste Kritik enthält Kants Erkenntnistheorie, also seine „theoretische“ Philosophie, die zweite die „praktische“ Philosophie, in deren Mittelpunkt der sittliche oder „reine“ Wille steht, und in der „Kritik der Urteilskraft“ geht es um die Beurteilung des Schönen und die Teleologie. Dabei hat die Erörterung des Schönen und der Teleologie eine Abschlussfunktion, hier soll die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie aufgezeigt werden. Auch in Schellings Darstellung ergibt sich, dass Teleologie und Kunst vereinigen, was in der theoretischen und der praktischen Ich-Tätigkeit getrennt blieb und dass sie so den Systemabschluss ergeben. Der übergeordnete Gesichtspunkt aber ist hier, dass mit ihnen die „Geschichte des Selbstbewusstseins“ zu ihrem Abschluss kommt, dass das Ich sich also endlich in seinen Gegenständen als das erfasst, was es ist.

Die Teleologie zeigt, dass Organismen eine bewusste und eine unbewusste

²⁰³ Schelling-W Bd II, System, 276

Seite haben. Insofern tritt hier die unbewusst-bewusste Doppelnatur des Geistes in den Blick. Die Teleologie hat nach Schelling zwei Hauptsätze: Erstens, dass der Organismus sich in einem objektiv-naturhaften, bewusstseinsunabhängigen Prozess entwickelt; und zweitens, dass seine Selbstorganisation dennoch als ein zweckgerichteter, sinnhafter Vorgang erscheint. Auch wenn der Organismus nicht als Resultat von bewusster, zweckgerichteter Tätigkeit zu erklären ist, eine solche Erklärung wäre nach Schelling unwissenschaftlich, stellt sich dieser uns also doch unabweisbar so dar, als wäre er Produkt einer zweckorientierten Tätigkeit. Dies sind nach Schelling die beiden „Hauptsätze“ der Teleologie. Damit ist nun aber gegeben, dass der Organismus sich uns als ein Produkt von unbewusster und von bewusster Tätigkeit zugleich zeigt. Damit ist er ein „Symbol“ der Doppelnatur des Ich, bewusst und unbewusst produktiv zu sein. Die Einheit von Bewusstem und Unbewusstem zeigt sich hier aber an einem Naturprodukt, nicht an einem Produkt, das der Geist als seines begreifen würde. Insofern ist die Darstellung des Ich durch den Organismus wiederum defizitär; das Ich ordnet den hier hervortretenden Doppelcharakter von Bewusstheit und Unbewusstheit nicht seiner eigenen Tätigkeit zu, sondern einem von ihm verschiedenem Naturprozess.

„Die Natur in ihrer blinden und mechanischen Zweckmäßigkeit repräsentiert mir allerdings eine ursprüngliche Identität der bewußten und der bewußtlosen Tätigkeit, aber sie repräsentiert mir jene Identität [doch] nicht als eine solche, deren letzter Grund im Ich selbst liegt.“²⁰⁵

²⁰⁴ vgl. Boenke 1990

²⁰⁵ Schelling-W Bd II, System, 284

Im Kunstprodukt begegnet dem Ich eine bewusste und zugleich unbewusste Tätigkeit, die dem menschlichen Geist und insofern ihm selbst zukommt. Denn das Kunstprodukt geht nach Schelling aus einer bewussten, in gewissem Maß zweckgerichteten und regelgeleiteten Tätigkeit hervor. Am Kunstwerk zeigt sich, dass seine Produktion mehr als eine solche Tätigkeit ist. An ihm tritt eine nicht ausschöpfbare Vielfalt von Aspekten und Deutungsmöglichkeiten hervor, die aus der Beschränktheit bewussten Planens nie entstehen könnte und die für den Künstler selbst nicht absehbar war, als er das Werk schuf. So ist die Kunstproduktion nicht nur eine bewusste, sondern zugleich eine unbewusste, dem Künstler selbst entzogene Tätigkeit.

„So ist es mit jedem wahren Kunstwerk, indem jedes, als ob eine Unendlichkeit von Absichten darin wäre, einer unendlichen Auslegung fähig ist, wobei man doch nie sagen kann, ob diese Unendlichkeit im Künstler selbst gelegen habe, oder aber bloß im Kunstwerk liege. Dagegen in dem Produkt, welches den Charakter des Kunstwerks nur heuchelt, Absicht und Regel an der Oberfläche liegen und so beschränkt und umgrenzt erscheinen, daß das Produkt nichts anderes als der getreue Abdruck der bewußten Tätigkeit des Künstlers und durchaus nur ein Objekt für die Reflexion, nicht aber für die Anschauung ist, welche im Angeschauten sich zu vertiefen liebt, und nur auf dem Unendlichen zu ruhen vermag.“²⁰⁶

Hier findet sich die Bedeutung, die das Kunstprodukt für die Theorie des Selbstbewusstseins Schellings hat ausformuliert. In der Betrachtung des Kunstwerks zeigt sich, dass die produktive Tätigkeit des Geistes nicht nur

²⁰⁶ Schelling-W Bd II, System, 294

eine bewusste Tätigkeit ist, verstanden als eigentliches Handeln, sondern wesentlich eine unbewusste Seite hat. Hier erfasst das Ich, dass seine Tätigkeit einen unbewusst-bewussten Doppelcharakter hat. In der Kunsterfahrung begreift das Ich endlich, was es ist. Damit bringt Schelling die „Geschichte des Selbstbewusstseins“ respektive das „System des transzendentalen Idealismus“ zum Abschluss. Dies bringt er zum Ausdruck indem er den inneren Zusammenhang zwischen Philosophie und Kunst herausstellt:

„Wenn die ästhetische Anschauung nur die objektiv gewordene transzendente ist, so versteht sich von selbst, daß die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei, welches immer und fortwährend aufs neue beurkundet, was die Philosophie äußerlich nicht darstellen kann, nämlich das Bewußtlose im Handeln und Produzieren und seine ursprüngliche Identität mit dem Bewußten. Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß“²⁰⁷.

Obwohl hier nochmals die Gemeinsamkeiten zwischen Schellings Ansatz und Kants „Kritik der Urteilskraft“ zu identifizieren sind, sollten auch die Differenzen Erwähnung finden. Während für Kant das „Naturschöne“ im Mittelpunkt steht, geht es Schelling primär um das „Kunstschöne“. Während es Kant darum geht, die Beurteilung des Schönen zu analysieren, steht für Schelling die Produktion von Kunst im Zentrum der Betrachtung. Hieraus

²⁰⁷ Schelling-W Bd II, System, 301f.

ergibt sich auch die besondere Stellung, die der Genie-Begriff für Schelling einnimmt. Die Produktionsweise des Genies ist es, die den bewusst-unbewussten Doppelcharakter zeigt, der das Wesen des Geistes ausmacht.

Schellings These beim Abschluss des Systems besteht darin, dass das Ich sich in der Betrachtung des Kunstprodukts als das erfasst, als was es in der Darstellung von Beginn an angesetzt war:

„Ein System ist vollendet, wenn es in seinen Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dies ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellektuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht und ganz objektiv geworden ist, dergestalt, daß wir unser Objekt, das Ich selbst, allmählich bis auf den Punkt geführt, auf welchem wir selbst standen, als wir anfangen zu philosophieren“²⁰⁸.

Dies nachzuvollziehen fällt zunächst schwer, denn mit dem Kunstprodukt kommt für das Ich ja eine unbewusste Tätigkeit nur als die besondere Tätigkeit des Künstlers, also des „Genies“, in den Blick. Von dem Gedanken, dass alle Bestimmtheit im Bewusstsein, alle gegenstandsbezogene Anschauung sich einer unbewussten Produktion verdankt, ist man damit noch weit entfernt. Das Ich müsste dies aber begreifen, um sich als das zu erfassen, als was es in der Theorie angesetzt wurde.

Neben dieser Kritik am Abschluss des „Systems“ soll nun noch ein Be-

²⁰⁸ Schelling-W Bd II, System, 302f.

denken zum Ausgangspunkt erwähnt werden. Es scheint, dass das Ich durch einen unbewusst erfolgenden Akt der Selbstbeschränkung charakterisiert wird; somit lässt sich der Ausgangspunkt der Schellingschen Theorie des Selbstbewusstseins in einer Außenbetrachtung des Ich identifizieren. Hieraus könnte gefolgert werden, Selbstbewusstsein bestehe darin, dass dem Ich ein ihm ursprünglich nur „von außen“ zuzuschreibender Akt zu Bewusstsein kommt. Fraglich erscheint, ob eine solche Außenansicht des Ich angesetzt werden kann. Woher wissen wir von diesem in seinem Vollzug entzogenen Akt der Selbstbeschränkung? Schelling nimmt zum einen an, dass wir von einem entsprechenden Akt bewusste Kenntnis haben, wir können uns bewusst auf uns selbst beziehen. Zum anderen nimmt er an, dass wir den bewussten Selbstbezug als „Nachahmung“ eines ursprünglich unbewussten Akts zu begreifen haben. Woher wir nun wissen, dass ein solcher Akt unbewusst ausgeübt wird, wird in Schellings Darstellung nicht klar. Schelling folgend hat Hegel eine „Geschichte des Selbstbewusstseins“ vorgelegt, die nicht von einer Außenansicht ausgeht, sondern die die eigenen Erfahrungen des Selbstbewusstseins herausstellt.

8 Hegels Vorarbeiten für eine „Theorie der Subjektivität“ in seinen „theologischen“ Jugendschriften

Ein Jahr, nachdem Schellings „System“ erschien, betrat Hegel die Bühne der philosophischen Öffentlichkeit. 1801 erscheint seine erste philosophische Publikation, die Schrift über die „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“. Im darauffolgendem Jahr erschien eine zweite Schrift unter dem Titel: „Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“. Der Untertitel der zweiten Schrift birgt eine kritische Intention, die diesen beiden Schriften gemeinsam ist. Hegel wendet sich explizit gegen Positionen, die „Subjektivität“ als Prinzip ansetzen. Diese kritische Intention kristallisiert sich in einer Formulierung, die in diesen Schriften transportiert wird. Hegel fordert, dass Subjektivität als „aufgehoben“ zu denken sei. Diese programmatische Rede vom „Aufgehobenseinsein“ besitzt einen doppelten Sinn, einerseits kann man sie zum einen im Sinne eines Theorieprogramms verstehen, andererseits wendet sie sich gegen den Versuch, Selbstbewusstsein als letztes, unhintergebares Prinzip der Philosophie anzusetzen, somit also gegen Fichtes Programm, wie es in der Wissenschaftslehre *novamethodo* seine deutlichste Ausführung erhalten hatte. Stattdessen soll Selbstbewusstsein so zu verstehen sein, dass es nur als „Moment“ eines umfassenderen Zusammenhangs auftreten kann.²⁰⁹ Die Rede von einer

²⁰⁹ Etwas „aufheben“ bedeutet für Hegel, es in seiner Eigenständigkeit zu negieren und zugleich zu erhöhen, indem es als wesentliches Element einer umfassenderen Realität, des „Absoluten“, verstanden wird. In der Hegelschen Dialektik hat „aufheben“ eine dreifache Bedeutung, erstens: Aufheben im Sinne von „Beseitigen“; zweitens: Aufheben im Sinne von „Bewahren“; drittens: Aufheben im Sinne von „Hinaufheben“, also auf eine höhere Stufe bringen. Für Hegel ist Dialektik nicht nur die Art, wie sich unser Denken vollzieht, sondern sie ist die Form, in der das ganze Sein sich entwickelt. Weiterhin ist die dialektische Selbstbewegung unseres Denkens und die dialektische

„Aufhebung“ der Subjektivität kann auch als Entwicklung verstanden werden, die das Selbstbewusstsein selbst durchläuft. Diese besteht darin, dass selbstbewusste Einstellungen im Versuch, sich von jedem übergreifendem Zusammenhang zu distanzieren und als ihm gegenüber eigenständig zu behaupten, die Erfahrung ihres Scheiterns machen. Dem Selbstbewusstsein würde sich so aus seiner eigenen Perspektive der Sachverhalt auf tun, dass es sich nicht als die absolute Instanz, die zu sein es beanspruchte, sondern nur als „Moment“ eines größeren Zusammenhangs ausbilden und stabilisieren kann. Damit würde der Gedanke einer „Geschichte des Selbstbewusstseins“ eine neue Deutung erfahren, die sich nun durchaus auf Aspekte der Geschichte im wörtlichen Sinn beziehen kann, also. auf eine Bewusstseinsentwicklung, die sich in der Geschichte feststellen lässt. Schellings Rede von der Geschichte des Selbstbewusstseins hatte hingegen einen rein methodischen Charakter. Dieser Gedanke brachte Hegel erstmals in der „Phänomenologie des Geistes“, aus dem Jahr 1807, zum Tragen. Dort will Hegel „Erfahrungen“ des Selbstbewusstseins betrachten, deren Ergebnis es ist, dass das Selbstbewusstsein sich als „Moment“ der Selbstentfaltung des Absoluten begreift.

Die bislang genannten Lesarten der „Aufhebung“ als philosophische Erkenntnis der Momenthaftigkeit des Selbstbewusstseins zum einen, und zum anderen als der Prozess, in dem das Selbstbewusstsein dies selbst erfährt, sind zwar zu differenzieren, schließen einander aber nicht aus. Die philosophische Aufhebung der Subjektivität, die sich in Hegels Philosophie vollzieht, soll eine Erfahrung reflektieren, die das moderne Bewusstsein in seinem Versuch macht, sich von jedem übergeordneten Zusammenhang zu distanzieren. Und so zielt Hegels Leitgedanke letztlich auf ein Verständnis

von Subjektivität ab, das nicht einfach zeitlose Theorie ist, sondern das dem modernen Bewusstsein und seinen Erfahrungen entspricht.

„Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt.“²¹⁰

Dieser berühmte Satz Hegels aus der Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts“, soll insofern auch für die Konzeption von Subjektivität gelten, die Hegels Theorie enthält. Es ist eine Eigentümlichkeit des Hegelschen Ansatzes, der Theorie der Subjektivität diese historische Dimension zu geben.

Bereist in Hegels ersten Veröffentlichungen zeichnet sich somit eine eigenständige subjektivitätstheoretische Perspektive ab. Auf diesen frühen Schriften soll zunächst der Fokus liegen. Betrachtet man die Schrift „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, fällt auf, dass Hegel gegenüber seinen Tübinger Studienfreunden Hölderlin und Schelling, welche schon früh zu eigenständigen systematischen Ansätzen gelangt sind, in dieser Hinsicht als Spätberufener gelten muss. Hegels Interessen galten zunächst anderen sachlichen Zusammenhängen als solchen, die für die Grundlegung eines philosophischen Systems entscheidend sind. Hegels frühes Interesse galt vor allem politischen, historischen, gesellschafts- und religionstheoretischen Fragen. Diese Ausrichtung war bestimmend für die Weise, in der er Kants Philosophie aufnahm. Während etwa der Studienfreund Schelling schon in der Tübinger

²¹⁰ Hegel TWA Bd 7, R, 26

Stiftszeit begonnen hatte, nach den impliziten Grundlagen der Erkenntnistheorie Kants zu fragen und damit dem theoretischen Begründungszusammenhang nachging, ging es Hegel um die Konsequenzen, die von Kants Theorie im politischen und religiösen Bereich zu erwarten waren. So schreibt er in einem Brief an Schelling aus Bern, wo er nach der Tübinger Zeit von 1793 bis 1796 als Hauslehrer tätig war:

„Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutschland, die von Principien ausgehen wird, die schon vorhanden sind und nur nöthig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden. [...] Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit, als dieses, daß die Menschheit vor sich selbst so achtungswerth dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um den Häuptern der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde und die Völker werden sie fühlen lernen und ihre in den Staub erniedrigte[n] Rechte nicht fordern, sondern selbst wieder annehmen, – sich aneignen. Religion und Politik haben unter *einer* Decke gespielt, [...]“²¹¹.

Dem politischen Befreiungsgedanken, den Hegel hier durch Kants Philosophie befördert sieht, liegt jedoch ein Ideal einer „freien“ Gemeinschaft zugrunde, das weniger durch Kant als durch Herders Begriff eines „Volksgeistes“²¹² inspiriert ist. Gemeint ist Gedanke einer integrierten Gemein-

²¹¹ Hegel an Schelling; Briefe an und von Hegel Bd 1 (1969), 23

²¹² 1773 stellte Herder eine Sammlung programmatischer Schriften unter dem Titel „Von deutscher Art und Kunst“ zusammen, die unter anderem Goethes bedeutenden Aufsatz „Von deutscher Baukunst“ (erstmalig 1772) enthielt. Sie stand ganz im Zeichen der Abkehr des Sturm und Drang vom Klassizismus französischer Provenienz und forderte die Hinwendung zum deutschen Mittelalter und seiner Volksdichtung. Mit „Von deutscher Art und Kunst“ setzte auch eine Rückbesinnung auf die Gedichte

schaft, in der die Einzelnen sich ganz aus den Sitten und Institutionen heraus verstehen, somit in ihnen den angemessenen Ausdruck ihres Denkens und Empfindens sehen. Das Gemeinwesen bedeutet hier also eine Lebensform, in der die Einzelnen ihre Identität finden. Von diesem Ideal ist das neuzeitliche Verständnis des Staates offenbar weit entfernt. Der im neuzeitlichen Naturrecht zentralen vertragstheoretischen Begründung zufolge dient der Staat letztlich dem Interesse selbstzentrierter Einzelner. Er hat hier also nur einen instrumentellen Sinn, statt eine das Selbstverständnis der Einzelnen fundierende, identitätsstiftende Allgemeinheit zu sein.

„[...] gegenwärtig [hat] der Geist der Verfassungen mit dem Eigennutz einen Bund gemacht, auf ihm sein Reich gegründet [...].“²¹³

Hegel sah das Ideal einer vollkommen integrierten Gemeinschaft durch die hellenistische Polis und die frühchristliche Kirche realisiert. Man kann jedoch nicht sagen, Hegel habe sich in seiner Begeisterung für dieses Ideal in eine gegenwartsfremde politische Romantik verloren. In seiner Berner Hauslehrerzeit beschäftigte er sich mit der Ökonomie, wie sie von Adam Smith begründet worden war. Hegel kam bald zu der Überzeugung, dass die moderne „bürgerliche“ Gesellschaft durch die dort beschriebenen Mechanismen unwiderruflich bestimmt ist; und er versuchte zu verstehen, inwiefern unter diesen Bedingungen eine integrierte Gesellschaft, wie die Polis dies gewesen war, wieder entstehen könnte oder tatsächlich schon im Entstehen ist, was dem zentralen Thema seiner später vorgelegten Rechtsphilosophie entspricht.

Shakespeares und Homers ein, die für die folgende Epoche der deutschen Literatur von eminenter Bedeutung war. Herder entwickelte die Idee des Volksgeistes als kultureller Identität, die in Sprache und Literatur einer Nation zum Ausdruck kommt. (vgl. Herder u. a. 1986)

²¹³ Hegel an Schelling; Briefe an und von Hegel Bd 1 (1969), 24

Hegels Religionsbegriff ist in der Folge dieses politisch-gesellschaftstheoretischen Zusammenhangs zu verstehen. Hegel betrachtet eine Religion als Ausdruck der Verfassung einer Gemeinschaft; in ihr spiegelt sich deren Einheit oder auch Desintegration, sie ist sozusagen das Selbstbewusstsein einer Gesellschaft. Wenn Hegel von Religion spricht, geht es ihm also nicht darum, Theologie zu betreiben, sondern darum, die Religion in ihrer Beziehung zum Ganzen der gesellschaftlich-kulturellen Phänomene einer Zeit zu untersuchen. Im Mittelpunkt seiner Betrachtungen steht dabei die Religion, in der eine integrierte Gemeinschaft sich ausdrückt, somit wiederum bezogen auf die hellenistische Polis und das frühe Christentum. Eine solche Religion hat weder die Form einer den Einzelnen aufoktroierten Orthodoxie, noch ist sie Privatangelegenheit. Sie ist vielmehr Teil eines öffentlichen Lebens, mit dem die Einzelnen sich identifizieren. In ihr wird die gelebte Einheit der Einzelnen dargestellt und gefeiert. In diesem Sinn spricht Hegel von einer „Volksreligion“²¹⁴.

1797 beginnt Hegels Frankfurter Zeit. Dort bleibt er, bis er 1801 nach Jena aufbricht, um dort die akademische Laufbahn einzuschlagen. Die Frankfurter Jahre stellen einen entscheidenden Abschnitt in Hegels Entwicklung hin zur eigentlich systematischen Philosophie dar. Gegen Ende dieser Zeit, im September 1800, verfasst er seinen ersten Systementwurf. Der Weg dorthin ist durch eine Reihe von Frankfurter Niederschriften Hegels dokumentiert. In diesen Schriften erlangt der Begriff der Liebe im Sinne einer „Vereinigung“ von Subjekt und Objekt eine zentrale Bedeutung. Hegel setzt diesen Begriff dem der „Trennung“ entgegen. „Vereinigung“ und „Trennung“ von Subjekt und Objekt sind nun aber Begriffe, die uns schon

²¹⁴ vgl. Hegel TWA Bd 1, FS, 9ff.

begegnet sind, in Hölderlins Systemskizze „Urteil und Sein“. Tatsächlich nimmt Hegel hier auch Hölderlins Rede vom „Sein“ auf:

„Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend; in jedem Satz drückt das Bindewort `ist´ die Vereinigung des Subjekts und Prädikats aus - ein Sein; [...]“²¹⁵.

Hegel übernimmt hier zwar die Begrifflichkeiten Hölderlins, ohne sich dabei auf den damit verbundenen Begründungszusammenhang einzulassen, in dem Hölderlin seine Konzeption entwickelt. Hölderlin geht, wie gesehen, vom Bild des Selbstbewusstseins als Trennung, im Sinne einer Selbstdistanz aus, um die Einheit des Seins als dessen Voraussetzung aufzuweisen. Hölderlins Position ist selbstbewusstseinstheoretisch begründet. Über die Struktur des Ich-Bewusstseins als solchen und das Sein als dessen ermöglichende Bedingung wird in Hegels Niederschriften nichts ausgesagt. Hegel bezieht Hölderlins Begriffe vielmehr direkt auf die Sachverhalte, die auch bisher im Mittelpunkt seines Interesses standen, also auf politisch-gesellschaftliche Verhältnisse, das Ideal einer maximalen Integriertheit und auf die Religion als Ausdruck der Gesellschaftsform. Vom „Sein“ ist hier somit nicht als einem allem Bewusstsein vorgängigen Grund die Rede; Hegel geht es vielmehr um die Realisierung einer Subjekt-Objekt-Einheit, die als eine bewusste, gelebte Einstellung möglich ist und historisch auch schon realisiert war, auch wenn sie in der gegenwärtigen Situation verloren ist. Hegels erster Systementwurf ergibt sich aus dem Versuch, diese Einheit zu explizieren.²¹⁶

Hegels Frankfurter Niederschriften beschäftigen sich mit der Religion als

²¹⁵ Hegel TWA Bd 1, FS, 251

Ausdruck der Verfassung einer Gesellschaft. Im Mittelpunkt steht Jesus als Begründer einer Gemeinschaft der „Liebe“ und „Vereinigung“, im Kontrast zum Judentum, das Hegel als eine Religion der „Trennung“ beschreibt, was wiederum eine religionsgeschichtliche Wendung der Hölderlinschen Begriffe darstellt. Der Gottesbegriff des Christentums steht nach Hegel für nichts anderes als die liebende Gemeinschaft der Einzelnen. Hegel beschreibt dabei die Liebe als eine Vereinigung, in der jeder Gegensatz zum Gegenstand überwunden ist. Der Liebende gibt gleichsam jede Distanz zum Anderen auf, er identifiziert sich mit ihm, findet in ihm nicht anderes als sich selbst. So erfährt er im Bezug zum Anderen eine Selbst-Entgrenzung, der Andere begegnet ihm nicht mehr als Beschränkung seines Selbstseins. Hegel sieht in einem solchen Bezug zum Anderen, der zugleich Selbstversicherung ist, das Wesentliche der Freiheit. Hegel vertritt also einen im weitesten Sinn „epistemischen“ Freiheitsbegriff, frei sind wir, soweit das, was für uns Gegenstand ist, uns nicht als eine fremde, uns beschränkende Instanz begegnet, sondern als etwas, womit wir uns identifizieren können, so dass wir darin keine Grenze haben. Die so verstandene Liebe schließt jedes Verhältnis des Herrschens und Beherrschtwerdens aus, dieses setzt stets eine Distanzierung vom Anderen, ein Bewusstsein seiner Andersartigkeit voraus, das mit der in der Liebe erlebten Einheit unvereinbar ist.

Zur Verdeutlichung eine Stelle aus dem Fragment „Religion, eine Religion stiften“:

„Die theoretischen Synthesen werden ganz objektiv, dem Subjekt ganz entgegengesetzt. Die praktische Tätigkeit vernichtet das Objekt und ist ganz subjektiv – nur in der Liebe allein ist man eins mit dem

²¹⁶ vgl. Henrich 1971; Harris 1990; Hoffmeister 1931; Engelen E.-M. 2003

Objekt, es beherrscht nicht und wird nicht beherrscht. Diese Liebe, von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit; der getrennte Mensch hat dann Ehrfurcht, Achtung vor ihr, - der in sich einige [Mensch hat] Liebe; jenem gibt sein böses Gewissen, das Bewußtsein der Zerteilung, Furcht vor ihr. Jene Vereinigung kann man Vereinigung des Subjekts und Objekts, der Freiheit und Natur, des Wirklichen und Möglichen nennen. Wenn das Subjekt die Form des Subjekts, das Objekt die Form des Objekts behält, die Natur immer noch Natur, so ist keine Vereinigung getroffen. Das Subjekt, das freie Wesen, ist das Übermächtige, und das Objekt, die Natur, das Beherrschte. In alten Zeiten wandelten die Götter unter den Menschen; je mehr die Trennung zunahm, die Entfernung, desto mehr lösten sich auch die Götter von den Menschen ab, sie gewannen dafür an Opfern, Weihrauch und Dienst, - wurden mehr gefürchtet, bis die Trennung so weit vor sich ging, daß die Vereinigung nur durch Gewalt geschehen kann. Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens“²¹⁷.

Im Fragment „Liebe und Religion“ heißt es:

„Die Religion ist eins mit der Liebe. Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserem Wesen; wir sehen nur uns in ihm, und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen“²¹⁸.

²¹⁷ Hegel TWA Bd 1, FS, 242f.

Zudem heißt es in dem Abschnitt „Die Liebe“:

„[Liebe] schließt alle Entgegensetzungen aus, sie ist nicht Verstand, dessen Beziehungen das Mannigfaltige immer als Mannigfaltiges lassen und dessen Einheit selbst Entgegensetzungen sind; sie ist nicht Vernunft, die ihr Bestimmen dem Bestimmten schlechthin entgegensetzt; sie ist nichts Begrenzendes, nichts Begrenztes, nichts Endliches; sie ist ein Gefühl, aber nicht ein einzelnes Gefühl; aus dem einzelnen Gefühl, weil es nur ein Teilleben, nicht das ganze Leben ist, drängt sich das Leben durch Auflösung zur Zerstreuung in der Mannigfaltigkeit der Gefühle und um sich in diesem Ganzen der Mannigfaltigkeit zu finden; in der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer, Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben; das Leben hat, von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen; der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Trennung und die Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegensetzte, bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige“²¹⁹.

Damit, dass der Begriff der Liebe für Hegels Verständnis eines integrierten

²¹⁸ Hegel TWA Bd 1, FS, 244

Gemeinwesens und des Handelns in einer solchen Gemeinschaft zentral wird, grenzt Hegel sich zunehmend von Kants Konzeption der Moralität ab. Hegel sieht zwar eine grundsätzliche Gemeinsamkeit zwischen der Lehre Christi und Kants Moraltheorie, beiden geht es um ein Handeln, das selbstbestimmt ist, das also nicht etwa in der Befolgung von Anweisungen einer dem Handelnden externen Instanz besteht. Jesus opponiert gegen die „Positivität“ des Judentums, die das Handeln der Menschen feststehenden Geboten Gottes unterwirft; und Kant wendet sich gegen jede Ethik der „Heteronomie“. Doch sieht Hegel die Autonomie Kants immer noch durch „Trennung“ gekennzeichnet, nämlich durch den Gegensatz von Pflicht und Neigung, der gleichsam ein inneres Herrschaftsverhältnis im handelnden Subjekt notwendig macht. Die Liebe dagegen bedeutet eine Überwindung nicht nur des Bestimmtheits durch äußere Mächte und Autoritäten, sondern auch jeder dem Handelnden internen „Trennung“ und Herrschaftsbeziehung. Der Liebende ist durch eine „Geneigtheit“ zur Erfüllung seiner Pflichten gegen Andere gekennzeichnet. Daher sieht er sich gar keinen Sollensansprüchen ausgesetzt; er handelt vielmehr aus dem heraus, was er in seinem ganzen Denken und Empfinden ist. Hier besteht sicher eine Nähe Hegels zu Schiller, dessen Begriff der „Anmut“ ja auch auf eine innere Harmonie des Handelnden abzielt, in der der Kantische Gegensatz von Pflicht und Neigung überwunden ist.²²⁰

Im „Grundkonzept zum Geist des Christentums“ heißt es:

„Kants praktische Vernunft ist das Vermögen der Allgemeinheit, d.h. das Vermögen auszuschließen; die Triebfeder Achtung; dies Ausgeschlossene in Furcht unterjocht – eine Desorganisation, das

²¹⁹ Hegel TWA Bd 1, FS, 246

Ausschließen eines noch Vereinigten; das Ausgeschlossene ist nicht ein Aufgehobenes, sondern ein Getrenntes noch Bestehendes. Das Gebot ist zwar subjektiv, ein Gesetz des Menschen, aber ein Gesetz, das anderen in ihm Vorhandenen widerspricht, ein Gesetz, das herrscht, es gebietet nur, die Achtung treibt zur Handlung, aber Achtung ist das Gegenteil des Prinzips, dem die Handlung gemäß ist; das Prinzip ist Allgemeinheit; Achtung ist dies nicht; die Gebote sind für die Achtung immer ein Gegebenes. Jesus setzt dem Gebote die Gesinnung gegenüber, d.h. die Geneigtheit, so zu handeln; Neigung ist in sich gegründet, hat ihr ideales Objekt in sich selbst; nicht in einem Fremden (dem Sittengesetze der Vernunft)²²¹.

Dort schreibt Hegel auch:

„[...] Moralität ist Abhängigkeit von mir selbst, Entzweiung in sich selbst“²²².

Hier wird der Begriff des „Seins“ durch eine innere Einheit des Subjekts identifiziert, eine Einheit, in der es keinen Gegensatz verschiedener Vermögen mehr gibt. In dieser frühen Phase des Hegelschen Wirkens wird noch ein weiterer Schritt vollzogen. Hegel bezeichnet das „Sein“ als eine „Modifikation des Lebens“²²³. Der Begriff des „Lebens“, der hier ins Spiel kommt, tritt gegenüber dem der Liebe zunehmend in den Mittelpunkt. Er ist schließlich ganz vorherrschend in dem ersten Systementwurf, zu dem Hegel am Ende seiner Frankfurter Phase gelangt. So stellt sich die Frage, welche neuen und dann schließlich systemeröffnenden Gesichtspunkte damit ins

²²⁰ vgl. Klein 2005

²²¹ Hegel TWA Bd 1, FS, 301

²²² Hegel TWA Bd 1, FS, 303

Spiel kommen, dass der Lebensbegriff zunehmend zentral wird.

Hegel versucht nun nicht mehr nur das Phänomen der Liebe zu beschreiben, sondern möchte die ihr zugrundeliegende Struktur erfassen. Im „Leben“ sieht er eine grundlegende Struktur, als deren spezifische Ausprägung die Liebe zu verstehen ist. Das Leben, im Sinne des umfassenden Lebensprozesses, ist von den einzelnen Lebewesen zu unterscheiden und insofern „allgemein“. Das Leben ist jedoch nicht allgemein im Sinne einer abstrakten Entität zu verstehen, die den Einzelnen isoliert gegenübersteht. Es ist vielmehr eine Allgemeinheit, die durch die einzelnen Lebewesen realisiert wird angesetzt. Der Lebensprozess fundiert seine Wirklichkeit durch die Einzelnen. Die Einzelnen wiederum lassen sich ganz als verwirklichende Instanzen des Lebens verstehen; ihr Dasein hat den Sinn, den Lebensprozess zu kontinuieren. Wenn Hegel vom „Leben“ spricht, hat er zunächst einmal diese Durchdringung von Allgemeinheit und Einzelheit vor Augen.

Dies lässt sich auch am Phänomen der Liebe aufzeigen. Die Liebe ist, als Vereinigung Einzelner, ein von den Einzelnen als solchen unterschiedener „allgemeiner“ Sachverhalt. Realisiert aber ist sie nur in den Einzelnen, sie hat keine von diesen abscheidbare Realität; und umgekehrt sind die Einzelnen ganz von der Liebe erfasst. Auch hier zeigt sich also strukturell die Durchdringung von Allgemeinheit und Einzelheit, die das „Leben“ kennzeichnet.²²⁴

Mit dem Begriff des „Lebens“ ergibt sich aber auch ein Gesichtspunkt, der über den Begriff der „Liebe“, wie Hegel ihn bisher gefasst hatte, hinausgeht. Wenn die Liebe nun als „Modifikation des Lebens“ verstanden wird, so

²²³ Hegel TWA Bd 1, FS, 324

bedeutet dies also auch eine Bereicherung des Liebesbegriffs. Das Leben realisiert sich nämlich wesentlich in einer Vielfalt eigenständiger Gestaltungen, die selbsterhaltend sind. Der übergreifende Lebensprozess verwirklicht sich also in Einzelnen, die ebenso auch als entgegengesetzte Individuen zu betrachten sind. Im Systemfragment von 1800 heißt es:

„[...] das Leben kann eben nicht als Vereinigung, Beziehung allein, sondern muß zugleich als Entgegensetzung betrachtet [werden] [...]“²²⁵.

Weiter ist das Leben „[...] Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung [...]“²²⁶. Mit dem Begriff des Lebens kommt der Gedanke ins Spiel, dass die Einheit nicht als Ausschluss der Diversität und „Trennung“ verstanden werden darf. Sie muss vielmehr so gedacht werden, dass sie die Trennung gerade in sich aufnimmt, sich unter der Bedingung der Trennung herausbildet. Die Einheit darf also nicht bloße, gegensatzlose Einheit sein, sondern muss Einheit und Trennung zugleich, also Einheit von Einheit und Trennung sein. Dies ist nun ein höchst folgenreicher Schritt Hegels, mit dem er strukturell über Hölderlin hinauskommt. Bei Hölderlin war ein innerer Zusammenhang von Vereinigung und Trennung nicht gegeben. Die Trennung stellte sich dort als ein Geschehen dar, das sich aus dem „Sein“ nicht verstehen lässt. Im Begriff des „Lebens“ gelangt Hegel dagegen zu einem Begriff der Einheit, der den der „Trennung“ einbezieht, statt ihn auszuschließen.

Auch die „Liebe“, welche die „Modifikation des Seins“ sein soll, wird von

²²⁴ vgl. Senigaglia 2006, 62ff.

²²⁵ Hegel TWA Bd 1, FS, 422

²²⁶ Hegel TWA Bd 1, FS, 422

Hegel nun so gefasst, dass sie nicht bloße Einheit ist, sondern wesentlich unter der Bedingung des Gegensatzes der Einzelnen steht und sich aus diesem heraus ausbildet. Hegel schreibt in „Der Geist des Christentums“:

„In der Liebe hat der Mensch sich selbst in einem anderen wieder-gefunden; weil sie eine Vereinigung des Lebens ist, setzte sie Trennung, eine Entwicklung, gebildete Vielseitigkeit desselben voraus; und in je mehr Gestalten das Leben lebendig ist, in desto mehr Punkten kann es sich vereinigen und fühlen, desto inniger die Liebe sein; je ausgedehnter an Mannigfaltigkeit die Beziehungen und Gefühle der Liebenden sind, je inniger die Liebe sich konzentriert, desto ausschließender ist sie, desto gleichgültiger für andere Lebensformen; ihre Freude vermischt sich mit jedem andern Leben, erkennt es an, aber zieht sich beim Gefühl einer Individualität zurück, und je vereinzelter die Menschen in Ansehung ihrer Bildung und ihres Interesses, [in] ihrem Verhältnis zur Welt stehen, je mehr Eigentümliches jeder hat, desto beschränkter wird die Liebe auf sich selbst; und um das Bewußtsein ihres Glücks zu haben, um sich selbst, wie sie gern tut, es zu geben, ist es notwendig, daß sie sich absondert, daß sie sich sogar Feindschaften erschafft“²²⁷.

Hegel verbindet mit dem Liebesbegriff hier den Gedanken eines Prozesses, in dem die Liebe, zunächst ausschließende Einheit, in den Gegensatz der Einzelnen übergeht und sich gerade durch die getrennten Einzelnen wieder herstellt. Erst als derart wiederhergestellte ist sie „wahre“ Vereinigung, weil sie die Struktur des Lebens hat, also unter der Bedingung der Trennung ausgebildete Einheit ist.

²²⁷ Hegel TWA Bd 1, FS, 394f.

Es war nun ein unter Hegels Religionsverständnis ganz naheliegender Schritt, die Trias Gottvater-Sohn-Heiliger Geist als ein Bild hierfür zu verstehen. Die Religion repräsentiert diese Struktur als die eines alles Wirkliche umfassenden Absoluten. So heißt es im selben Fragment:

„Die Vollendung des Glaubens, die Rückkehr zur Gottheit aus der der Mensch geboren ist, schließt den Zirkel seiner Entwicklung. Alles lebt in der Gottheit, alle Lebendigen sind ihre Kinder, aber das Kind trägt die Einigkeit, den Zusammenhang, den Einklang in die ganze Harmonie unzerstört, aber unentwickelt in sich; es beginnt mit dem Glauben an Götter außer sich, mit der Furcht, bis es selbst immer mehr gehandelt, getrennt hat, aber in den Vereinigungen zur ursprünglichen, aber nun entwickelten, selbstproduzierten, gefühlten Einigkeit zurückkehrt und die Gottheit erkennt, d. h. der Geist Gottes in ihm ist, aus seinen Beschränkungen tritt, die Modifikation aufhebt und das Ganze wiederherstellt. Gott, der Sohn, der heilige Geist! [...]“²²⁸.

Es ist kein Zufall, dass Hegel die systematisch grundlegende Struktur, zu der er in seinen Frankfurter Schriften schließlich gelangt, in einer derart religiösen Sprache formuliert. Im Systemfragment, das am Ende dieser Phase steht, veräußert Hegel, die Philosophie sei nicht dazu in der Lage, die Struktur des Lebens nachzuvollziehen. Denn die Philosophie ist eine begrifflich fixierende Reflexion, der sich der innere Zusammenhang zwischen Einheit und Trennung entziehen muss. Sie kann nur zeigen, dass unser Verstehen nicht bei der Betrachtung einzelner Endlicher als solcher stehen

²²⁸ Hegel TWA Bd 1, FS, 389f.

bleiben kann. Doch deren übergreifende Einheit, die sich gerade über die Vereinzelung realisiert, kann nicht durch die Philosophie, sondern nur in der religiösen Vorstellung erschlossen werden.

„Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten; sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben [zu] fordern, besonders die Täuschungen durch ihr eigenes Unendliches [zu] erkennen und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises [zu] setzen.“²²⁹

Die Auffassung, dass die Philosophie mit der Religion aufhören müsse, hat Hegel später aufgegeben. Aber noch in der „Differenzschrift“ von 1801 sagt er, das Absolute könne nicht begrifflich, sondern nur in einer „intellektuellen Anschauung“ erfasst werden. Erst später kam Hegel zu der Auffassung, dass sich die Einheit, um die es ihm geht, rein begrifflich rekonstruieren lässt, so dass die Philosophie der Religion überlegen ist, indem sie begreift, was diese nur unbegriffen vorstellt. Hegel hat also die Einheit, die das Absolute ist, später logifiziert, während er sie in seinen Anfängen gerade nicht für logifizierbar hielt.

Wie lassen sich nun diese Ausführungen in den frühen Schriften Hegels im Hinblick auf den Begriff der „Subjektivität“ deuten. Hegel geht hier um die „praktische“ Subjektivität, um unser Bewusstsein als Handelnde. Dieses Bewusstsein ist wesentlich durch die Perspektive der je eigenen Empfindungen und Neigungen gekennzeichnet; doch ist es nicht nur

²²⁹ Hegel TWA Bd 1, FS, 422f.

partikular, sondern schließt auch eine allgemeine Hinsicht ein, sofern es auf andere und deren Ansprüche bezogen ist. Hegel geht es darum, dass diese beiden Aspekte von handelnder Subjektivität idealerweise nicht als Spannung und als internes Herrschaftsverhältnis aufeinander bezogen sind. Die innere Einheit von handelnder Subjektivität ist bereits hier ein zentrales Thema Hegels, gegen Kant, dessen Konzeption von Moralität diese Einheit nach seiner Auffassung gerade verletzt. Hegel geht es um die innere Einheit des handelnden Subjekts, die es erfordert, Empfinden und Vernunft in ganz anderer Weise aufeinander bezogen zu denken, als dies in Kants Moralitätskonzept geschieht.

Weiterhin zeigt sich bereits hier, dass die innere Einheit des Subjekts nach Hegel eben nur in einer Vereinigung mit Anderen möglich ist, die sein ganzes Denken und Empfinden erfasst. Es zeichnet sich die These von der „Aufhebung“ der Subjektivität ab, denn dies heißt dass die praktische Subjektivität so, wie sie hier verstanden ist, sich nicht als eigenständige und aus sich selbst heraus orientierte Instanz auszubilden vermag. Sie kann nur als „Moment“ des Liebeszusammenhangs ihre Integrität finden.

Die Ausbildung einer individuellen, gegen Andere abgesetzten Identität ist durch Hegels Begriff der „Vereinigung“ jedoch nicht ausgeschlossen. Indem Hegel sich zunehmend am Begriff des „Lebens“ orientiert, wird die Individuation und „Trennung“ wesentliche Bedingung der Entstehung der wahren Einheit. Die Einheit soll gerade durch die individualisierten, in die „Trennung“ eingetretenen Einzelnen hergestellt werden. Somit deutet sich bereits früh der Gedanke einer Geschichte der Subjektivität an, die von einer ursprünglich präindividuellen Einheit der Einzelnen über deren Verlust durch trennende Individuation in eine Wiedergewinnung der Einheit führt,

die gerade durch die Erfahrung der Trennung motiviert ist. So ist in Hegels früher Darstellung auch schon das Verständnis der „Aufhebung der Subjektivität“ nicht im Sinne einer philosophischen Sicht, sondern eines Prozesses angelegt, den das Bewusstsein selbst erfährt.

In Hegels früher Entwicklung lassen sich also bereits die Grundzüge seines später systematisch ausgeführten Verständnisses von Subjektivität identifizieren, obwohl sich noch nicht rekurren lässt, dass Hegels Darstellung auf einer Theorie des Selbstbewusstseins gründet. Diese frühe Darstellung unterstellt, dass das praktische Bewusstsein Selbstbewusstsein einschließt, ohne diesen Sachverhalt eigens zu thematisieren. Gerade die Struktur von Ich-Bewusstsein stand hingegen bei Fichte im Mittelpunkt, als der Sachverhalt, der für das Verständnis von Subjektivität entscheidend ist. Hegel hatte das Bild des praktischen Bewusstseins, das in den frühen Schriften hervortritt, zunächst mit einer Konzeption des Selbstbewusstseins zu verbinden. Hierfür musste er aber sein philosophisches Verhältnis zu Fichte klären.

9 Subjektivität in Hegels „Differenzschrift“

Im Folgenden beschäftige ich mich mit einer Jenaer Schrift Hegels, der „Differenzschrift“, welche 1801 unter dem Titel „Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie“ erschien, in ihr wird ersichtlich, wie Hegel seine Konzeption im Kontext der nachkantischen Diskussionslage situiert, in der die Positionen Fichtes und Schellings einflussreich geworden waren. Mit ihr griff Hegel direkt in die Auseinandersetzung zwischen Schelling und Fichte ein. Oft wird die „Differenzschrift“ als Parteinahme Hegels für Schelling interpretiert, doch auch wenn Hegels Position in dieser Schrift sicher in großer Nähe zu Schelling steht, tritt hier doch schon eine über Schelling hinausführende Konzeption hervor, ohne dass man freilich sagen könnte, Hegel würde hier bereits über eine ausgeführte Systematik verfügen. Obwohl diese Schrift einerseits kritisch-polemisch ist, insofern, dass sie sich auf die Kontroverse zwischen Fichte und Schelling bezog, andererseits besitzt sie auch den Charakter einer Programmschrift für Hegels „System“.

Hegel entwickelt dieses Programm in der Differenzschrift direkt aus dem Begriff der Philosophie, den er dort zugrunde legt. Die Philosophie, so sagt Hegel dort, ist wesentlich darauf aus, „Entzweiung“ zu überwinden:

„Wenn die Aufhebung der Entzweiung als formale Aufgabe der Philosophie gesetzt wird, so kann die Vernunft die Lösung der Aufgabe auf die Art versuchen, daß sie eins der Entgegengesetzten vernichtet und das andere zu einem Unendlichen steigert“²³⁰.

²³⁰ Hegel TWA Bd 2, JS, 94f.

Sie zielt auf die Erkenntnis ab, dass Gegensätze, die in unserem Leben und Denken herrschend geworden sind, keine letzte Wirklichkeit haben. Diese sollen vielmehr als „Erscheinung“ einer zugrundeliegenden, gegensatzlosen Einheit begriffen werden. Die der Philosophie wesentliche Intention auf den Nachweis einer zugrundeliegenden Einheit bezeichnet Hegel als das Interesse der „Vernunft“, der „Spekulation“.

Hegel verbindet mit diesem Philosophiebegriff ein bestimmtes Verständnis der Geschichtlichkeit des philosophischen Denkens. Aus ihm ergibt sich ja, dass die Philosophie „Entzweiung“ zur Voraussetzung hat. Die Entzweiung nimmt jeweils eine bestimmte historische Form an, die sich in der „Bildung des Zeitalters“ manifestiert.

„Betrachten wir die besondere Form näher, welche eine Philosophie trägt, so sehen wir sie einerseits aus der lebendigen Originalität des Geistes entspringen, der in ihr die zerrissene Harmonie durch sich hergestellt und selbsttätig gestaltet hat, andererseits aus der besonderen Form, welche die Entzweiung trägt, aus der das System hervorgeht. Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie und als Bildung des Zeitalters die unfreie gegebene Seite der Gestalt.“²³¹

Unter der „Bildung“ einer Zeit versteht Hegel begriffliche Gegensätze, die das Denken der Zeit beherrschen und in denen sich die ihr eigentümliche Weise der „Entzweiung“ zeigt. Die Philosophie steht immer in einer Beziehung zur intellektuellen Situation ihrer Zeit, weil sie die als „Bildung“ jeweils herrschenden Gegensätze voraussetzt und von ihnen ausgeht.

²³¹ Hegel TWA Bd 2, JS, 20

Insofern sie aber immer vom Einheitsinteresse der Vernunft geleitet ist, kann man dennoch von einer Gemeinsamkeit aller Philosophie sprechen, ungeachtet der zeitbedingten Unterschiede. Den Sinn der Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie sieht Hegel darin, dieses in der Philosophie immer wirksame „spekulative Interesse“ herauszuheben.

Die Intention der Philosophie steht gegen die in ihrer Zeit vorherrschende Denkweise, die ihre begrifflichen Ausschlussverhältnisse als letztgültig nimmt und die damit Ausdruck einer Weise der „Entzweiung“ ist. Hieraus ist Hegels eigentümliche Bestimmung des Verhältnisses zwischen Verstand und Vernunft zu verstehen. Denn das der Entzweiung verhaftete, vorphilosophische Denken ordnet Hegel dem „Verstand“ zu. Der Verstand „fixiert“ begriffliche Gegensätze, setzt sie als unhintergebar an, während die „Vernunft“ auf eine den Gegensätzen zugrundeliegende Einheit abzielt. Trotz dieser Differenz zwischen beiden muss es aber doch die Möglichkeit eines Übergangs vom Verstand zur Vernunft geben. Denn der Weg zum „vernünftigen“ Bild der Wirklichkeit muss von den gegebenen Bestimmungen des Verstandes, denen wir vorphilosophisch verhaftet sind, seinen Ausgang nehmen. Tatsächlich nimmt Hegel an, dass es eine Reflexion gibt, die genau dies leistet; sie geht von begrifflichen Gegensätzen des Verstandes aus, jedoch nicht, um in deren Rahmen zu verbleiben, sondern um zu zeigen, dass gerade sie die Einheit des Entgegengesetzten implizieren. In einer solchen Reflexion werden die Gegensätze des Verstandes ad absurdum geführt, „vernichtet“, wie Hegel sagt.²³² Zur Verdeutlichung: Der Verstandesbegriff des Unendlichen ist dem Begriff des Endlichen entgegengesetzt. Das Unendliche schließt hier also das Endliche aus. Dies bedeutet aber, dass das Unendliche am Endlichen seine Grenze findet, das Endliche

²³² vgl. Gloy 1998, 34ff.

soll dem Unendlichen ja nicht zugehören. Sofern das Unendliche eine Grenze hat, ist es aber selbst beschränkt, also endlich. So ergibt sich eine „Antinomie“ – das Unendliche ist das Endliche. Aus der Sicht des Verstandes bedeutet dieses Ergebnis eine begrifflich-logische Katastrophe. Nach Hegel kommt es aber gerade darauf an, in diesem Ergebnis den „Ausdruck der Wahrheit“ im Medium des Verstandes zu erkennen.

„In der Antinomie, wenn sie für den formellen Ausdruck der Wahrheit anerkannt wird, hat die Vernunft das formale Wesen der Reflexion unter sich gebracht.“²³³

Eine solche Reflexion ist jedoch noch nicht hinreichend für das von der Vernunft gesuchte Wissen von der Einheit des durch den Verstand Entgegengesetzten. Sie verweist nur auf diese Einheit im Medium der Begrifflichkeit des Verstandes, indem sie dessen Gegensetzungen ad absurdum führt. Ein „Wissen“ von der Einheit ist aber erst dann gegeben, wenn diese Einheit auch in ihrem Bestehen präsent wird. Dies kann nach Hegel nicht mehr innerhalb der Reflexion geschehen. Hegel postuliert daher eine „transzendente Anschauung“, die die Einheit in ihrem „Sein“ vergegenwärtigt. Die Anschauung „füllt“ das antinomische Resultat der Reflexion „aus“, wie Hegel sagt, sie stellt sozusagen den Sachverhalt selbst vor Augen, auf den das reflektierende Denken nur verweisen kann. Hegel hat diesen methodologischen Anschauungsbegriff später aufgegeben; er kam zu der Auffassung, dass es mit den Mitteln des Denkens allein möglich ist, sich der Einheit zu vergewissern. In der Differenzschrift aber hat Hegel diese Logifizierung der Spekulation noch nicht vollzogen, hier ist eine nicht auf eine Art des Denkens reduzierbare Vergegenwärtigung der Einheit noch ein

²³³ Hegel TWA Bd 2, JS, 40

wesentliches Element des spekulativen Wissens.²³⁴

Bislang wurden allgemein die „Gegensätze“ des Verstandes und deren Einheit thematisiert. Im Folgenden geht es um den Gegensatz, den Hegel als den im Denken seiner Zeit vorherrschenden beschreibt, so dass die Philosophie von ihm ausgehen muss, um ihn als „Erscheinung“ einer zugrundeliegenden Einheit zu begreifen.

„Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glaube und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit usw. und in eingeschränkteren Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhängten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur [und], für den allgemeinen Begriff, von absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität übergegangen.“²³⁵

Hegel sieht das Denken seiner Zeit unhinterfragt in verschiedenen Weisen auf einen Gegensatz von Subjektivität und Objektivität begründet. Aufgabe der Philosophie sei es daher, hinter diesen Gegensatz zurückzugehen und ihn als Erscheinung einer „ursprünglichen Identität“ zu begreifen, in der dieser Gegensatz noch nicht besteht und aus dem er sich verstehen lässt.

„Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie. Es ist insofern eine Zufälligkeit,

²³⁴ vgl. Volkmann-Schluck 1998, 62ff.

aber unter der gegebenen Entzweiung der notwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben und das Gewordensein der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Sein als Produkte als ein Produzieren zu begreifen. In der unendlichen Tätigkeit des Werdens und Produzierens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntergesetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt [ist].“²³⁶

Damit erhält die programmatische Rede von der „Aufhebung der Subjektivität“ hier eine nähere Bestimmung: In der postulierten „ursprünglichen“ Identität wäre Subjektivität „aufgehoben“, sofern sie hier nicht mehr der eigenständige, der Objektivität entgegengesetzte Sachverhalt wäre, als der sie im gewöhnlichen Denken verstanden ist. Hegel hat diesen Gedanken vom Aufgehobensein von Subjektivität in einer ursprünglichen Identität in der Differenzschrift in zwei Weisen präzisiert.

Die erste Präzisierung, versteht sich aus Hegels Anschluss an Schelling. Die Differenzschrift lässt sich als ein Bekenntnis zu Schellings Position verstehen. Der Gedanke von der ursprünglichen Identität wird hierbei in einer Weise ausgeführt, die von einem „spinozistischen“ Grundgedanken auszugehen scheint. Schelling versuchte, wie oben beschrieben, Spinozas monistischen Gedanken von der „einen“ Substanz neu zu formulieren. Dieses Motiv war bereits in der „Ich-Schrift“ wirksam, wo das absolute Ich in einer Weise gefasst wird, die strukturell der Substanz Spinozas entspricht. Inzwischen hatte Schellings Philosophie und damit auch sein Spinozismus aber bereits eine andere Gestalt erhalten als in der „Ich-Schrift“, und es ist

²³⁵ Hegel TWA Bd 2, JS, 21

diese veränderte Systematik Schellings, auf die sich wiederum Hegel in der Differenzschrift bezieht.

Im „System“ hatte Schelling das Subjekt beziehungsweise den Geist als vollkommen selbstbestimmend dargestellt. Die Erfahrung einer unabhängig erscheinenden Wirklichkeit wird nicht aus einer Fremdeinwirkung, sondern aus einem unbewussten Akt der Selbstbeschränkung des Subjekts erklärt. Schelling war jedoch der Auffassung, dass dieser „idealistischen“ Ansicht eine ihr gegenläufige gegenüberzustellen sei. Wir können nämlich ebenso die Natur als eine vollkommen selbstproduzierende Wirklichkeit verstehen. Das moderne naturwissenschaftliche Denken, mit dem er sich eingehend beschäftigte, ermöglicht nach Schelling eine solche verabsolutierende Sicht der Natur. Schelling hat sie parallel zum „System des transzendentalen Idealismus“ in seiner Naturphilosophie ausgearbeitet, konkret in der 1797 erschienen Schrift „Ideen zu einer Philosophie der Natur“. So ergab sich eine Gesamtsystematik, die die Transzendentalphilosophie und Naturphilosophie als zwei entgegengesetzten Sichtweisen umfasst. Während die eine den Gedanken des selbstbestimmten Subjekts in aller Konsequenz entfaltet, entwickelt die andere das Bild von der Natur als einer selbsterzeugenden Wirklichkeit.

Schelling blieb jedoch nicht bei dieser dualistischen Systemform stehen, er entwickelte vielmehr die Auffassung, dass den entgegengesetzten Konzepten des selbstbestimmten Subjekts und der selbsterzeugenden Natur der Gedanke eines gemeinsamen Grundes vorausgehen müsse. Dieser Grund muss bezüglich des Gegensatzes zwischen „Geist“ und „Natur“ beziehungsweise zwischen „Denken“ und „Sein“ noch indifferent sein. Er ist, wie Schelling in Anschluss an Platon sagt, das gemeinsame „Wesen“ beider.

²³⁶ Hegel TWA Bd 2, JS, 22

Da Geist und Natur als selbstkonstituierend beide selbstreferentiell sind, ist dieses gemeinsame Wesen im Selbstbezug, in der Subjekt-Objekt-Identität zu sehen. Diese ist hier aber als „absolute“, dem Gegensatz zwischen Geist und Natur enthobene Identität zu fassen. Sofern sie „Erscheinung“ der absoluten Identität sind, sind Geist und Natur wesensgleich. Ihr Gegensatz ist nach Schelling lediglich als „quantitativer“ Gegensatz zu fassen, das heißt, die Identität ist bei überwiegendem Subjekt- oder Objektcharakter realisiert, und so ergeben sich Geist und Natur. Schelling hat dieses Konzept erstmals in seiner „Darstellung meines Systems der Philosophie“ von 1801 eingeführt. Hier beschreibt er, dass die totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nicht aufgehoben werden kann, auch nicht in der Selbstreflexion und Selbstunterscheidung, daher kann die Differenz von Subjekt-Objekt nur eine quantitative Differenz sein. Subjektiv und Objektiv sind der Grundzug der Endlichkeit, „entweder überwiegende Subjektivität oder überwiegende Objektivität gesetzt“²³⁷. Das Absolute ist die Identität von Subjekt und Objekt, vor jenem Hintergrund, darf bei der Reflexion nicht einfach gesagt werden, die Unterscheidung im Absoluten bedeutet die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, denn die Identität darf nicht aufgehoben werden. Der grundlegende Unterschied besteht dann darin, dass man subjektives Subjekt-Objekt und objektives Subjekt-Objekt hat, entweder überwiegende Subjektivität oder Objektivität. Die quantitative Differenz ist die Erscheinung der absoluten Indifferenz, die sich jedoch nur für das endliche Denken konstituiert. Hier gilt zunächst: Schelling fasst jede logische Selbstidentität als ein System von Potenzen der Indifferenz auf.²³⁸ Jede Selbstübereinstimmung wird von Schelling als Dreiheit einer dialektischen Bewegung behandelt, die im ersten Schritt die Identität trennt in eine abstrakte Selbstidentität, deren Ausdruck das $A=A$ ist, und

²³⁷ Schelling SW Abt. 1 Bd. IV, Darstellung, 124

eine relationale, also prädikationsfähige, Identität, deren Ausdruck das $A=B$ sei, die andere Momente unter sich begreifen kann. Jene bezeichnet das subjektive Moment, diese das objektive. Beide Aspekte stellen Teilansichten des Begriffes der absoluten Identität dar, so dass A und B hier nur als Momente einer Ganzheit aufzufassen sind.

„Weder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjektivität und Objektivität zugleich und der quantitativen Indifferenz beider.“²³⁹

Im zweiten Schritt werden beide Identitätsaspekte verglichen, indem sie auf einer Linie nebengeordnet und damit quantifiziert werden. Die Formeln $A=A$ und $A=B$ können nicht absolut verschieden sein, sondern unterscheiden sich nur dem Grade nach. Die gradweise Unterscheidung wird von Schelling mit einem + auf entsprechender Seite markiert. Das $A=A$ ist auch ein $A=B$ nur mit Gewicht auf A in der Bedeutung der Selbstidentität $A=A$. Das $A=B$ ist auch ein $A=A$ aber mit Gewicht auf B, konkret mit Gewicht auf $A \neq A$. Folgendes Schema, das Schelling wie folgt aufstellt, muss in diesem Sinne verstanden werden:

„Die Form des Seyns der absoluten Identität kann daher allgemein unter dem Bild einer Linie gedacht werden,

$$\begin{array}{ccc}
 + & & + \\
 \underline{A = B} & & \underline{A = B} \\
 A = A & &
 \end{array}$$

²³⁸ vgl. Schelling SW Abt. 1 Bd. IV, Darstellung, 135

worinn nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B gesetzt ist, in den Gleichgewichtspunkt aber das $A = A$ selbst fällt.“²⁴⁰

Daraus ergibt sich also eine Formel, welche die Totalität der Identität in einem kurzen, schlagkräftigen Ausdruck bündelt. Man könnte ihn folgendermaßen zusammenfassen: $A=A$ muss ebenso als ein $A=B$ verstanden werden und umgekehrt ist das $A=B$ zugleich auch der Ausdruck der Tautologie $A=A$. So können sämtliche Momente, die in einem selbst-identischen Sein relative Wirklichkeit besitzen, durch diese Formel dargestellt werden, insofern sie als Spielarten dieser Identität in der Differenz aufzufassen sind. Die absolute Intelligenz wird, von Schelling und Hegel, anders ausgedrückt, als Einheit von Objekt und Subjekt gefasst, im damalig vorherrschenden Sprachgebrauch also als „Subjekt-Objekt“. Das bedeutet, dass sowohl das Subjekt, als auch das Objekt jeweils als Subjekt-Objekt zu verstehen ist.

Hier wird verständlich, warum Hegel in der Differenzschrift Schellings Systemkonzept als Ausdruck einer genuin philosophischen, das heißt „spekulativen“ Intention feiert. Schelling geht hier hinter den Gegensatz von Geist und Natur zurück, um beide als Erscheinung der gegensatzlosen Einheit darzustellen. Die Überwindung der „Entzweiung“, die hier vollzogen wird, entspricht genau dem Interesse der Spekulation, wie Hegel dieses gefasst hatte.

Dennoch wird in der Differenzschrift bereits deutlich, dass Hegel die Weise,

²³⁹ Schelling SW Abt. 1 Bd. IV, Darstellung, 136

²⁴⁰ Schelling SW Abt. 1 Bd. IV, Darstellung, 137

in der dies bei Schelling geschieht, noch für unzulänglich hält. In Schellings Darstellung wird die Einheit als ein dem Gegensatz von Geist und Natur enthobenes „Wesen“ gefasst. Sie steht jenseits des Gegensatzes, der dagegen im Feld ihres Erscheinens definitiv herrscht. Dies heißt aber, dass die Identität in ihrer Gegensatzlosigkeit im Bereich ihres Erscheinens nicht zum Ausdruck kommt, ihr Erscheinen steht wesentlich unter der Bedingung des Gegensatzes. Für Hegel bedeutet dies, dass die Einheit hier in ihrem Erscheinen noch zu keinem stimmigem Ausdruck kommt. Dies wäre erst dann der Fall, wenn der Gegensatz am Ort des Erscheinens überwunden würde. Dann würde die Einheit in ihrer Gegensatzlosigkeit am Ort der Erscheinung hervortreten. Die gegensatzlose Einheit muss sich, so Hegel, in der Erscheinung wiederherstellen, sie muss sich „restituieren“. Man kann diesen Gedanken durchaus aus dem Begriff des „Lebens“ verstehen, der bereits in Hegels Frankfurter Schriften hervorgetreten ist. Denn vom Lebensprozess war zu sagen, dass er am Ort der getrennten Einzelnen realisiert wird, und nicht etwa eine jenseits der Einzelnen bestehende Einheit ist. So überrascht es nicht, dass Hegel diesen über Schelling hinausgehenden Gedanken in der Differenzschrift unter Verwendung des Lebensbegriffs zum Ausdruck bringt.

„Dies ihr [der Vernunft] Interesse hat nicht den Sinn, als ob sie sich gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt setze; denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich. Sondern die Vernunft setzt sich gegen das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand, und um so mehr, wenn die absolut Entgegengesetzten selbst aus der Ver-

nunft entsprungen sind.“²⁴¹

Die Einheit muss sich „aus der höchsten Trennung“, am Ort der Getrennten, der Erscheinung, wiederherstellen. Erst damit verwirklicht sich das Absolute. Das Absolute ist bei Hegel also letztlich am Ort des Endlichen realisiert, durch seine „Restituiton“ in der Erscheinung. Es ist damit der Erscheinung immanent, verliert ganz die Jenseitigkeit, die es bei Schelling noch hat.

In der Differenzschrift gelangt Hegel durch die kritische Weiterführung der Schellingschen Systematik bereits zu einer eigenständigen Position. Man kann das spätere „enzyklopädische“ System Hegels weitgehend als Resultat der hier beginnenden Umbildung der Schellingschen Systematik verstehen. Dieses System hat bekanntlich drei Teile, die Logik, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes. In dieser Dreiteilung ist die Entsprechung zu Schellings Systematik durchaus noch erkennbar: In der Logik sollen die begrifflichen Strukturen herausgestellt werden, die sowohl für die Natur, wie für den Geist gelten, das heißt, die durch beide realisiert sind. Die Logik steht noch jenseits des Gegensatzes von Natur und Geist, sie repräsentiert das gemeinsame Wesen beider, das nun aber nicht mehr, wie noch bei Schelling, lediglich durch die Formel „A=A“ ausgedrückt wird, sondern durch ein komplexes System ontologischer Grundbestimmungen. In der Natur und dem Geist findet diese Struktur zunächst gegensätzliche Realisierungsweisen, wie Schellings „A=A“. In der Philosophie des Geistes will Hegel dann zeigen, dass und wie der Geist seine anfängliche Opposition gegen die Gegenständlichkeit überwindet, die ihm zunächst nur als „Anderes“ begegnet. Der Geist erkennt schließlich, dass in der Natur und in

²⁴¹ Hegel TWA Bd 2, JS, 21f.

ihm selbst nur ein- und dieselbe logische Struktur zur Darstellung kommt. Damit wird die ursprüngliche Identität beider bewusst, und in dieser bewussten Wiederherstellung der Identität vollendet und realisiert sich das Absolute allererst. Die Philosophie des Geistes erhält damit also einen Abschlussinn. Das Absolute ist dann aber auch nichts mehr, das dem menschlichen Geist, wenn er zu dieser Entwicklungsstufe gekommen ist, noch als etwas Transzendentes gegenüberstehen würde. Es ist in ihm realisiert. Als bewusste Realisierung der Identität ist aber der Geist auch nicht mehr „subjektiv“ in einem Sinn, der einen Gegensatz zur Natur als dem „Objektiven“ beinhalten würde. Er hat diesen „subjektiven“ Charakter abgelegt, seine Subjektivität, die ja im Gegensatz zum Objektiven zu denken ist, ist überwunden. Subjektivität erhält in dieser Konzeption also die Stellung einer „Durchgangsphase“ des Absoluten, sie ist wesentlich für dessen „Entzweiung“; und die Philosophie des Geistes erhält den Sinn, die Überwindung der Subjektivität und damit die „Restitution“ des Absoluten darzustellen.²⁴²

Dies ist also die Bedeutung, die die Rede von der philosophischen „Aufhebung“ von Subjektivität im kritischen Anschluss an Schelling erhält. Es gibt aber, wie eingangs angedeutet, in der Differenzschrift auch noch einen anderen Sinn dieser Rede. Dieser andere Sinn tritt vor allem im Zusammenhang der Kritik Hegels an Fichte hervor, die die Differenzschrift enthält. Fichtes Philosophie stellt sich Hegel hier als ambivalent dar. Hegel spricht von den "zwei Seiten des Fichteschen Systems"²⁴³. Für Fichtes zweite Darstellung der Wissenschaftslehre ist der Begriff der „intellektuellen Anschauung“ grundlegend. In ihr, so sagt Fichte, sind „[...] das Subjektive und

²⁴² vgl. Jürgensen 1997

²⁴³ Hegel TWA Bd 2, JS, 12

das Objektive [...] absolut Eins und ebendasselbe [...]"²⁴⁴. Dieses Konzept lässt sich nun im Sinne der Hegelschen „ursprünglichen“ Identität deuten, in der der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt nicht bestehen soll. Und somit befindet Hegel:

„Das reine Denken seiner selbst, die Identität des Subjekts und des Objekts, in der Form Ich = Ich ist Prinzip des Fichteschen Systems, und wenn man sich unmittelbar an dieses Prinzip sowie in der Kantischen Philosophie an das transzendente Prinzip, welches der Deduktion der Kategorien zum Grunde liegt, allein hält, so hat man das kühn ausgesprochene echte Prinzip der Spekulation“²⁴⁵.

Doch wenn Fichte die Identität als reines Selbstbewusstsein charakterisiert, so fällt er nach Hegel hinter den spekulativen Ansatz zurück. Denn damit wird diese Identität subjektiviert, sie wird als Struktur des „Ich“ gedeutet. Hegel sieht mit Fichtes Konzept der Subjektivität als reinem Selbstbewusstsein vor allem eine Weise der Entzweiung verbunden, die innerhalb des Bewusstseins stattfindet, den Gegensatz nämlich zwischen „reinem“ und „empirischem“ Bewusstsein. Diese innere Entzweiung des Bewusstseins erweist sich nach Hegel in Fichtes Darstellung als unüberwindbar. In diesem Sinn sagt Hegel im Blick auf die Darstellung Fichtes:

„Es ist demnach zu zeigen, daß zu diesem System die zwei Standpunkte, der der Spekulation und der der Reflexion, wesentlich und so gehören, daß der letztere nicht eine untergeordnete Stelle hat, sondern daß sie im Mittelpunkte des Systems absolut notwendig und unvereinigt sind. - Oder Ich = Ich ist absolutes Prinzip der

²⁴⁴ Fichte SW Bd I, Versuch, 527

Spekulation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objektive Ich wird nicht gleich dem subjektiven Ich, beide bleiben sich absolut entgegengesetzt. Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung oder in seinem Setzen; um sich als Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: **Ich wird sich nicht objektiv**“²⁴⁶.

Es geht in der Differenzschrift also, wenn es um „Entzweiung“ und „Identität“ geht, nicht nur um das Verhältnis des Bewusstseins zur äußeren Natur, sondern auch um dessen eigene interne Verfassung, um eine innere Entzweiung, der wiederum der Gedanke einer ursprünglichen Identität gegenübergestellt wird. Fraglich erscheint nun, worin die innere Entzweiung des Bewusstseins, die Hegel mit Fichtes Konzeption von Subjektivität als „reinem“ Selbstbewusstsein verbindet, gegeben sieht. Nach Fichte ist, so Hegel, das Ich-Bewusstsein allgemein durch eine Distanz zu Empfindungen und Handlungsantrieben gekennzeichnet. Zwar schreiben wir uns diese einerseits selbst zu; andererseits agieren wir aber spontan auf sie. So beziehen wir Empfindungsinhalte aktiv aufeinander und gewinnen auf diese Weise allererst ein Bild objektiver Sachverhalte; und wir verhalten uns zu eigenen Antrieben als ein wählendes Subjekt, das entscheidet, welche von ihnen auf die eigenen Handlungen Einfluss nehmen und in welchem Umfang sie dies tun. Die „Entzweiung“, die mit Subjektivität verbunden ist, scheint ein bewusstseinsinterner Sachverhalt zu sein. Genau die Eigenschaft des „reinen“ Selbstbewusstseins, die hier als grundlegend für unser Erkennen und Handeln hervortritt, kennzeichnet nach Hegel die Fichtesche Subjektivität, das aktiv-distanzierte Verhältnis, in das wir zu eigenen Zuständen und Antrieben treten. In dieser Distanz sieht Hegel die mit Fichtes

²⁴⁵ Hegel TWA Bd 2, JS, 11

Konzeption von Subjektivität verbundene Weise der „Entzweiung“. Die bewusstseinsinterne, also innere, Entzweiung meint ein internes Verhältnis des Operierens, der Kontrolle, oder, wie Hegel sagt, der „Herrschaft“. Hegel hat diesen internen Sinn von Entzweiung auch schon in der Kant-Kritik thematisiert, die sich in seinen frühen Frankfurter Schriften findet. Dort hatte er die Ethik Kants kritisiert, weil in ihr ein inneres Herrschaftsverhältnis zwischen Vernunft und Neigungen als das Wesentliche von Moralität verstanden und damit die Entzweiung beider als unhintergebar angesetzt wird. Bei Fichte sieht Hegel nun den Gedanken eines solchen inneren Herrschaftsverhältnisses zur Grundlage der Theorie unseres Bewusstseins gemacht.²⁴⁷

Wenn Hegel dem nun den Gedanken einer „ursprünglichen Identität“ gegenüberstellt, in welcher Subjektivität „aufgehoben“ sei, dann ist damit gemeint, dass unser Realitätsbezug und unser Handeln ursprünglich gerade nicht auf einem solchen distanziert-herrschenden Verhältnis zu anschaulichen Handlungsantrieben beruht. Für unseren Realitätsbezug bedeutet dies, dass unser selbstbewusstes Denken und anschauliche Inhalte ursprünglich untrennbar sind; wir sehen etwas als etwas, Denken und Anschauung sind in der Erfahrung untrennbar. Der Anschauungsinhalt ist selbst schon begrifflich, der gedachte begriffliche Inhalt wird angeschaut. Es ist also nicht so, dass wir hier als selbstbewusste Denkende einem begrifflosen, sinnlichen Material gegenüberstehen, auf das wir operieren und dem wir dadurch allererst Objektbezug geben würden.

Hegels internes Identitätskonzept besagt bezüglich unseres Handelns, dass es eine „Identität“ der praktischen Vernunft und des „sinnlichen“, also des

²⁴⁶ Hegel TWA Bd 2, JS, 56

emotiv-motivationalen Aspekts der Handlung gibt. Im Mittelpunkt von Hegels Darstellung steht dabei das sittliche Handeln, das von einem Gedanken des unbedingt „Guten“ geleitet ist. Der Standpunkt einer so verstandenen praktischen Vernunft bedeutet nach Hegel nicht, dass in ein internes Verhältnis der „Herrschaft“ bezüglich der eigenen Emotionalität einzutreten sei. Hegel sieht das Wesentliche der Sittlichkeit darin, dass der Standpunkt der vernünftigen Beurteilung und die Perspektive des eigenen Empfindens sich gar nicht als getrennte Faktoren verstehen lassen. Die normative Orientierung und das eigene Empfinden haben denselben Inhalt. Anstelle des internen Kontrollverhältnisses tritt also eine einheitliche Einstellung, die vernunftgeleitet und emotional zugleich ist. Sie erfordert eine ungetrennte Entwicklung des praktischen Beurteilungsvermögens und der emotionalen Verfassung einer Person. Daher ist Hegel der Auffassung, dass sie nur durch eine „Bildung“ möglich ist, die Personen in einer bereits sittlichen Gemeinschaft erfahren und die ihr handlungswirksames Denken ebenso wie ihr Empfinden einbegreift. Mit alldem will Hegel nicht bestreiten, dass wir die Fähigkeit besitzen, uns zu anschaulichen Inhalten und Handlungsantrieben spontan-kontrollierend, also als Fichtesche Subjekte zu verhalten, und dass diese Fähigkeit mit dem Selbstbewusstsein wesentlich verbunden ist. Aber es wäre unangemessen, in einer solchen inneren Distanz die Quelle unseres Wirklichkeitsbezugs und des sittlichen Handelns zu sehen. Diese beruhen vielmehr auf Einstellungen, in denen wir spontane, denkende und sinnlich-emotionale Subjekte zugleich und in unauflösbarer Einheit sind, also auf interner „Identität“, und nicht „Entzweiung“. Die moderne Selbstausslegung des Bewusstseins aber ist die Fichtesche, die diesen Sachverhalt verdeckt.

²⁴⁷ vgl. Klotz 2002, 33

Damit wird deutlich, in welchem Sinn Hegel eine „Theorie der Subjektivität“ geben will. Wenn Hegel von „Subjektivität“ spricht, dann geht es ihm um eine Konzeption, die für das „entzweiende“ Selbstverständnis des modernen Bewusstseins konstitutiv ist. Dieses Selbstverständnis bedeutet eine „Entzweiung“, weil es den Gedanken einschließt, zur Natur, aber auch der eigenen sinnlich-emotiven Verfassung in einer wesentlichen Distanz zu stehen, die es unumgänglich macht, zu beiden in ein Verhältnis des „Herrschens“ zu treten. Die Aufgabe der Philosophie sieht Hegel darin, diese Konzeption zu kritisieren. Die Philosophie soll zeigen, dass sie keine letzte Wahrheit darstellt, dass Subjektivität nur die Erscheinung einer ursprünglichen Einheit ist und daher auch darauf angelegt ist, die für sie konstitutive Trennung und damit letztlich sich selbst zu überwinden. Eine „Theorie“ der Subjektivität im Sinne Hegels muss eine Kritik des Begriffs der Subjektivität einschließen, sofern dieser als Ausdruck eines unhintergehbaren Sachverhalts verstanden wird. Theorien, die Subjektivität und die mit ihr verbundene Weise der „Entzweiung“ dagegen als grundlegenden Sachverhalt ansetzen und damit festschreiben, bleiben nach Hegel hinter dem zurück, was die Philosophie, die ja wesentlich auf die spekulative Einheit abzielt, zu leisten hat. In der Schrift „Glauben und Wissen“ aus dem Jahr 1802 spricht Hegel gar von einer „Reflexionsphilosophie der Subjektivität“, damit ist eine Philosophie gemeint, die den Begriff der Subjektivität in der Weise einer Reflexion des „Verstandes“ behandelt, also so, dass sie diesen Begriff und den ihm wesentlichen Gegensatz festhält, hier verweist Hegel deutlich auf Kant und Fichte.

Fraglich erscheint nun wie wir dazu kommen, uns von der Konzeption von Subjektivität spekulativ-kritisch zu distanzieren, wenn unser modernes vorphilosophisches Selbstverständnis gerade von solcher Konzeption geleitet

ist? Wie können wir also, vom Standpunkt unseres vorphilosophischen, entzweierenden Selbstverständnisses ausgehend, zum spekulativen Standpunkt kommen? In der Differenzschrift argumentiert Hegel immer schon aus der Warte der Spekulation, ohne zu fragen, wie ein ursprünglich der „Entzweiung“ verhaftetes Bewusstsein überhaupt dorthin kommen kann. Mit dieser Frage verbindet sich aber eine zweite, die nun insbesondere das Selbstbewusstsein betrifft. Vom „Ich“ und damit dem Selbstbewusstsein spricht Hegel in der Differenzschrift nur im Sinne der als entzweit gedachten Subjektivität. Wenn aber der spekulative Standpunkt immer noch der eines selbstbewussten Denkens sein soll, dann muss es dem Selbstbewusstsein möglich sein, sein Selbstverständnis als gegen die Natur und die eigenen empirischen Zuständlichkeiten distanzierte Subjektivität zu überwinden. Dies wäre dann also ein selbstbewusstes Denken, das nicht mehr dem Standpunkt der Subjektivität verhaftet wäre. Der Weg zum spekulativen Standpunkt muss also als eine Entwicklung des Selbstbewusstseins zu verstehen sein, in der dieses aus seinem anfänglichen, ganz der „Entzweiung“ verhafteten Selbstverständnis heraustritt. Hegel hat sich diesen Fragen, die die Möglichkeit des spekulativen Standpunkts betreffen, in der Differenzschrift noch nicht gestellt. Sie würden es erfordern, Subjektivität in einer Weise zu betrachten, die noch nicht von vornherein der spekulativen Sichtweise verpflichtet ist. Vielmehr müsste der Standpunkt eines sich als Subjektivität verstehenden Selbstbewusstseins beleuchtet werden, und zwar so, dass die Möglichkeit allererst verständlich wird, aus ihm heraus in die spekulative Sichtweise einzutreten. Es ginge hier also darum, zu verstehen, wie das „entzweite“ Selbstbewusstsein aus sich heraus zu der Einsicht kommen kann, dass es der spekulativen Einheit zugehört, also um die „Aufhebung der Subjektivität“ als einer Entwicklung, die das Selbstbewusstsein selbst durchläuft. Hegel hat eine solche Betrachtung des Selbstbewusstseins, die der

spekulativen Theorie noch vorgängig ist und die die Möglichkeit von deren Standpunkt allererst aufklärt, später in der „Phänomenologie des Geistes“ dann tatsächlich auch unternommen. Es ist bemerkenswert, dass er dort den vorphilosophischen Standpunkt des Selbstbewusstseins in Begriffen beschreibt, deren Herkunft aus der Theorie Fichtes unübersehbar ist. So spricht Hegel vom „einfachen Fürsichsein“, das sich zur Natur „negativ“ verhält. Hegels Absicht ist es aber nicht etwa, auf diese Weise Fichtes Theorie zu bestätigen. Er will vielmehr zeigen, dass das Selbstbewusstsein sich nicht zu stabilisieren vermag, solange es sich gegen die Natur und seine eigene Sinnlichkeit definiert. Das Selbstbewusstsein tritt also vorphilosophisch als ein gegen die Natur und seine empirische Verfassung distanzierteres Bewusstsein auf, soweit hält er sich an Fichte, aber es macht die Erfahrung, oder kann wenigstens die Erfahrung machen, dass es hierin gerade nicht das realisiert, was es eigentlich ist. So ergibt sich das Konzept einer idealen Bildungsgeschichte des Selbstbewusstseins, in deren Verlauf dieses Erfahrungen macht, die es im bloßen begreifen zur spekulativen Sicht seiner selbst gelangen lassen.

10 Selbstbewusstsein in Hegels „Phänomenologie des Geistes“

Die im letzten Abschnitt aufgeworfenen Fragestellungen konnte Hegel im Rahmen der Differenzschrift noch nicht beantworten, in der 1807 erschienen Schrift „Phänomenologie des Geistes“, welche den Abschluss von Hegels Jenaer Entwicklung darstellt, werden sie jedoch wieder zentral. Zunächst sollen jedoch noch die Intention und die Methodik der „Phänomenologie“ erhellt werden. Hegel äußerte sich in der Einleitung der Schrift hierzu wie folgt:

„Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird“²⁴⁸.

Philosophie bedeutet hier nach Hegel, dass sie wirkliches Erkennen dessen ist, was Wahrheit ist, also des „Absoluten“. Die spekulative Theorie beansprucht also von Beginn an, eine Erkenntnis des Absoluten zu bieten. Dass eine solche Erkenntnis möglich sei, ist eine in ihrem Vorgehen implizit vorausgesetzte und somit in ihr selbst gar nicht mehr erörterte Voraussetzung. Sie geht, wie Hegel sagt, selbst ohne Bedenklichkeiten ans Werk und erkennt wirklich.²⁴⁹

Hegels Bestimmung der Funktion einer Phänomenologie des Geistes soll nun den Standpunkt der Spekulation, der „Wissenschaft“, wie Hegel auch

²⁴⁸ Hegel TWA Bd 3, PG, 68

sagt, rechtfertigen. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass von Beginn an beansprucht wird, das Absolute in seiner Selbstentfaltung zu erkennen. Dieser Anspruch sieht sich nun aber dem Bedenken ausgesetzt, dass eine Erkenntnis des Absoluten für uns vielleicht gar nicht möglich ist. Demnach wäre eine Erkenntniskritik, eine Prüfung unseres Erkenntnisvermögens hinsichtlich seiner Grenzen, der spekulativen Erkenntnisbemühung im Sinne Hegels systematisch vorgängig; aus ihr hätte sich zu ergeben, ob dieses Unternehmen überhaupt sinnvoll ist, vergleichbar mit der Auffassung Kants, dass die „Kritik“ unseres Erkenntnisvermögens die philosophische Grunddisziplin sei. Hegel sieht im erkenntniskritischen Bedenken ein Erkenntnismodell wirksam, das man nicht teilen muss, auch wenn es das „natürliche“ ist. Das spekulative Denken beruht auf einem wesentlich anderen Erkenntnismodell, die Erkenntnis wird hier als ein inneres Moment des Absoluten, als dessen Selbsterkenntnis verstanden, durch die es sich allererst realisiert – und nicht als ein ihm äußerliches Zugangsmittel. Das spekulative Denken, und das Unternehmen der Erkenntniskritik beruhen entsprechend auf unterschiedlichen Grundvoraussetzungen, auf verschiedenen Erkenntnismodellen nämlich, die für sie in ihrem Ansatz konstitutiv sind. So stehen sie einander als anscheinend inkommensurable Positionen gegenüber, die insofern aber auch gleichwertig zu sein scheinen. Diesem Anschein, dass die spekulative Sicht nur ein möglicher Standpunkt unter anderen ist, soll nun die „Phänomenologie des Geistes“ entgegenwirken. Sie soll zeigen, dass diese Sicht – und nicht die der Erkenntniskritik – der richtige Standpunkt ist.

Dieses Programm beginnt Hegel bereits in der Einleitung zur „Phänomenologie“, denn er verweist dort sogleich darauf, dass die erkenntniskritische Besorgnis auf einer Voraussetzung beruht, die nicht zwingend ist. Sie setzt

²⁴⁹ vgl. Hegel TWA Bd 3, PG, 69

nämlich ein bestimmtes Modell des Erkennens voraus, welches, sofern es auch das „natürliche“ ist, keineswegs alternativlos bleibt. Dieses Modell lässt sich derart näher beschreiben, dass Erkenntnis hier als ein Mittel aufgefasst wird, durch das wir Zugang zu einem Gegenstand nehmen, der ganz unabhängig davon ist, dass wir dies tun. Es ist also das Konzept der Erkenntnis als eines dem Gegenstand äußerlichen Zugangsmittels. Hegel unterscheidet zwei Spielarten dieses Modells: Das Erkennen kann, nach dem Bild des Werkzeuggebrauchs, gleichsam als Bearbeitung seines Gegenstands – als aktive Strukturgebung – verstanden werden; oder als passives Berührtwerden, das an die uns eigentümliche Weise gebunden ist, affiziert zu werden. In jedem Fall, dies ist hier der entscheidende Punkt, ist die Erkenntnis ein Zugangsmittel, das dem zu erkennenden Gegenstand äußerlich ist. Die erkenntniskritische Fragestellung erscheint uns, laut Hegel, nur dann unausweichlich, sofern wir diesem Erkenntnismodell verhaftet sind. Denn alles, was als Mittel fungiert, hat Grenzen in seiner Tauglichkeit. Und so ergibt sich aus dem Konzept der Erkenntnis als „Mittel“ die Besorgnis, dass dieses Mittel für den Zugang zum Absoluten nicht geeignet sein könnte, so dass eine vorgängige Untersuchung von „Natur und Grenzen“ des Erkenntnisvermögens erforderlich scheint. Hegel ist aber nicht nur der Auffassung, dass das Unternehmen der Erkenntniskritik sich aus diesem Erkenntnismodell ergibt, sondern auch, dass dieses Modell deren Resultat bereits präjudiziert. Dieses Resultat kann nach Hegel aber nur skeptisch sein. Denn in welcher Weise auch immer das Erkennen „Mittel“ ist, es lässt uns das Absolute nicht so erkennen, wie es „wirklich“ ist. Als „Werkzeug“ verändert es den Gegenstand, und als Medium lässt es ihn in einer ihm äußerlichen Weise erscheinen. In jedem Fall würden wir das Absolute nicht so erfassen, wie es „an sich“, also als Absolutes, ist. Hier scheint Hegel auf Kants Erkenntniskritik abzielen. „Umfang und Grenzen“ des Erkenntnisvermögens zu

untersuchen, um festzustellen, ob und wenn ja, wie Metaphysik als Wissenschaft möglich sei, war Kants Vorhaben in der „Kritik der reinen Vernunft“²⁵⁰. Und das Ergebnis Kants war es auch, dass Philosophie in dem Sinn, in dem Hegel sie etablieren will – als Erkenntnis des Absoluten – nicht möglich ist; das „Unbedingte“ ist nach Kant kein möglicher Gegenstand von wissenschaftlicher Erkenntnis. Diese kann nach Kant, auch als Erkenntnis a priori, nur den Dingen gelten, wie sie uns erscheinen. Hegels eigentümlicher Schritt besteht hier darin, das Programm der Erkenntniskritik auf ein bestimmtes Modell von Erkenntnis zurückzuführen, das auch deren negatives Resultat bezüglich der Möglichkeit einer Erkenntnis des Absoluten bereits präjudiziert.²⁵¹

Hegels spekulative Wissenschaft folgt dabei nicht einem Erkenntniskonzept, dessen Grundannahme darin besteht, „[...] daß das Absolute auf einer Seite stehe und das Erkennen auf der andern Seite für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei] [...]“. Stattdessen wird in ihr die Erkenntnis als ein inneres Moment des Absoluten selbst verstanden. Indem nämlich durch die Philosophie Natur und Geist als Realisationen einer ihnen zugrundeliegenden logischen Struktur erfasst werden, wird die Entzweiung beider überwunden. Dass diese Einheit aus der Trennung heraus wiederhergestellt wird, ist aber – wie schon in der Differenzschrift gesagt wurde – dem Absoluten als solchem wesentlich. Nur so ist das Absolute „lebendige“ Einheit, die sich in der Trennungssituation realisiert, statt ihr jenseitig

²⁵⁰ In der Vorrede zur „Kritik der reinen Vernunft“ schreibt Kant: „Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, *unabhängig von aller Erfahrung*, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien“ (Kant KrV A XII und weiterführend KrV A 762, B 790).

²⁵¹ vgl. Kuneš 2006, 99ff.

gegenüberzustehen. So ergibt sich, dass die philosophische Erkenntnis dem Realisierungsprozess des Absoluten angehört, statt ein dem Absoluten äußerliches Mittel des Zugangs zu ihm zu sein. Dieses Selbstverständnis wird in der Theorie Hegels von Beginn an unterstellt; sie begreift sich als die Selbstvollendung des Absoluten. Der Gedanke, sie könnte prinzipiell ungeeignet sein, das Absolute zu erfassen, ergibt sich für sie daher gar nicht – und damit auch nicht die Aufgabe, diese Möglichkeit in einer erkenntniskritischen Reflexion allererst auszuschließen.

Die spekulative Theorie beruht auf einem Verständnis des Absoluten und der Erkenntnis, das die für die Fragestellung der Erkenntniskritik konstitutiven Voraussetzungen nicht teilt. Damit ist ein Problem benannt, denn dies bedeutet, dass Erkenntniskritik und Spekulation einander als Positionen gegenüberstehen, die keine gemeinsamen Prämissen haben. Keine Position kann demnach die andere von ihrer Richtigkeit überzeugen – jedes ihrer Argumente würde schon die von der anderen Seite nicht geteilten, für sie selbst aber konstitutiven Grundannahmen in Anspruch nehmen. So scheinen sich hier zwar entgegengesetzte, aber argumentativ doch gleichrangige Standpunkte gegenüberzustehen. Beide können mit gleichem Recht versichern, die richtige Sicht zu bieten. Es entsteht, wie Hegel sagt, der „Schein“, der spekulative Standpunkt sei nur eine Position unter anderen möglichen, und nicht die „wahre“ Sicht.

„Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie

für das Bewußtsein sind oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen Gestalten des Bewußtseins sind. Indem es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit Fremdartigem, das nur für es und als ein Anderes ist, behaftet zu sein, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es selbst dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.“²⁵²

Die „Phänomenologie“ Hegels soll zeigen, dass dies nur ein „Schein“ und der spekulative Standpunkt tatsächlich der wahre ist. Ein solcher Nachweis kann aber offenbar nicht aus der spekulativen Theorie heraus erfolgen – dies wäre zirkulär. Es muss also eine Begründungsweise eingesetzt werden, die aus einer noch nicht spekulativen Sicht heraus diese schließlich als die „wahre“ etabliert. Genau dies soll nun eine Betrachtung des „natürlichen Bewußtseins“ leisten. Von diesem ist nach Hegel zu sagen, dass es wesentlich kognitiv ist – es ist darauf aus, „Wissen“ zu erlangen, und zwar in Beziehung auf das, was ihm als das eigentlich Wirkliche, als Maßstab seines Wissens gilt. Hegel bezeichnet dieses als die „Wahrheit“ oder „das Wahre“ einer Bewusstseinsgestalt. Diese Intention verfolgt es wiederum in einer Weise, die gerade nicht dem spekulativen Standpunkt, sondern dem ihr entgegenstehenden, „natürlichen“ Bild der Erkenntnis entspricht. Das Sein des Gegenstands für ein Bewusstsein, das „Wissen“ und der Gegenstand das „Wahre“ werden also vom Bewusstsein als zwei distinkte Sachverhalte begriffen, zwischen denen es ein Entsprechungsverhältnis herzustellen ver-

²⁵² Hegel TWA Bd 3, PG, 80f.

sucht²⁵³. Man kann insofern sagen, dass das natürliche Bewusstsein eben das Verständnis von Erkenntnis praktiziert, das der philosophischen Erkenntnis-kritik zugrunde liegt und das überwunden werden muss, wenn der spekulative Standpunkt eingenommen werden soll.²⁵⁴

Für die in der „Phänomenologie“ befolgte Methode ist nun der Gedanke entscheidend, dass das natürliche Bewusstsein infolge seiner Struktur dazu befähigt ist, sich zu seinen eigenen Wissensansprüchen kritisch zu verhalten. Denn der Unterschied zwischen der Weise, in der der Gegenstand ihm erschlossen ist – zwischen dem, was dem Anspruch nach „Wissen“ ist – und dem Gegenstand selbst ist ein ihm interner Sachverhalt. Das Bewusstsein selbst unterscheidet beide und bezieht sie aufeinander. Daher ist das Bewusstsein wesentlich offen für die Möglichkeit, dass seine Urteile dem Gegenstand nicht angemessen sind; und es entwickelt Verfahren, um seine Wissensansprüche daraufhin zu überprüfen, ob sie wirklichem, oder nur scheinbarem Wissen gelten. Die Erfahrung, dass Annahmen sich als unhaltbar erweisen, hat in den uns vertrauten Fällen lediglich beschränkte Konsequenzen; sie betrifft singuläre Aussagen oder empirische Hypothesen, lässt aber den begrifflichen Rahmen unberührt, innerhalb dessen Wissen gesucht wird. Nach Hegel ist infolge der kognitiven Bewusstseinsstruktur eine falsifizierende Erfahrung aber auch in einem viel tief greifenderen Sinn möglich, insofern, dass das Bewusstsein zu der Einsicht gelangt, dass sein grundlegendes Verständnis der zu erkennenden Wirklichkeit und des Verhältnisses der Erkenntnis zu ihr unhaltbar ist. Eine solche Erfahrung bedeutet für das Bewusstsein, dem sie widerfährt, einen Zustand kognitiver „Verzweiflung“²⁵⁵. So erweist sich nach Hegel die empiristische Annahme

²⁵³ vgl. Hegel TWA Bd 3, PG, 77f.

²⁵⁴ vgl. Volkmann-Schluck 1998, 89ff.

²⁵⁵ Hegel TWA Bd 3, PG, 72f.

als unhaltbar, dass die Wirklichkeit aus qualitativ einfachen Vorkommnissen besteht, die wir in unserem Wissen so, wie sie sich unmittelbar darbieten, zu erfassen haben. Denn sobald wir nur urteilen, bringen wir begriffliche Strukturen ins Spiel, die sich in dieses Bild der Wirklichkeit, des Wissens, nicht mehr einfügen lassen. Diese Einsicht bedeutet für das empiristische Bewusstsein wiederum mehr als die bloße Preisgabe dieser oder jener Annahme; sie bedeutet vielmehr, das sein grundlegendes Verständnis der zu erkennenden Wirklichkeit und des Wissens von ihr preiszugeben ist.

Hegel schlägt hier einen indirekten Rechtfertigungsweg ein, er betrachtet Positionen, die unter Voraussetzung des zu widerlegenden, „natürlichen“ Erkenntnismodells versuchen, Wissen zu erlangen. Hegel bezeichnet sie als Gestalten des „natürlichen Bewusstseins“.²⁵⁶ Dieses unterscheidet von seinem Wissen den zu erkennenden Gegenstand, als ihm äußerlich, und versucht beides in ein Entsprechungsverhältnis zu bringen. Für Hegels Programm ist nun entscheidend, dass diese kognitive Struktur es dem Bewusstsein ermöglicht, seine Wissensansprüche selbst zu überprüfen. Es kann also selbst die Erfahrung der Unhaltbarkeit seiner Wissensansprüche machen. In der „Phänomenologie“ geht es nun um radikale Erfahrungen dieser Art – um solche, die dem Bewusstsein zeigen, dass also der ganze Rahmen, innerhalb dessen es bisher auf Erkenntnis ausging, unhaltbar ist, dass sein ganzes Verständnis dessen, was der zu erkennende Gegenstand und das Verhältnis des Wissens zu ihm ist, sich nicht aufrechterhalten lässt. Hegels Idee ist es nun, dass sich auf diese Weise ein Erfahrungsweg des Bewusstseins rekonstruieren lässt, in dessen Verlauf das Verständnis des Wissens und seines Verhältnisses zum Gegenstand schließlich in die spekulative Sicht übergeht. So wird die Voraussetzung des „Getrenntseins“

²⁵⁶ vgl. Volkmann-Schluck 1998, 95

von Wissen und Absoluten aus ihrem eigenen Standpunkt heraus außer Kraft gesetzt.

Hegels Gedanke ist es nun, dass sich solche dem Bewusstsein möglichen Erfahrungen im Sinne einer fortschreitenden Entwicklung anordnen lassen, in der das Verständnis der Beziehung zwischen dem „Wissen“ und dem Absoluten sich immer mehr dem spekulativen Standpunkt annähert. Aus sich heraus also soll das Bewusstsein hier die Voraussetzung der Getrenntheit des Wissens und des unbedingt Wirklichen aufgeben, um schließlich sein Wissen als inneres Moment des Absoluten zu begreifen. Auf diese Weise ergibt sich eine Rechtfertigung des spekulativen Standpunkts durch die Erfahrungen, die das Bewusstsein in seiner Suche nach Wissen macht. Hegel hat später, in der Logik von 1812, die „Phänomenologie“ genau in diesem Sinn als Rechtfertigung des spekulativen Sichtweise beschrieben:

„In der Phänomenologie des Geistes habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte durch und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Dieser Begriff bedarf also (abgesehen davon, daß er innerhalb der Logik selbst hervorgeht) hier keiner Rechtfertigung, weil er sie daselbst erhalten hat; und er ist keiner anderen Rechtfertigung fähig als nur dieser Hervorbringung desselben durch das Bewußtsein, dem sich seine eigenen Gestalten alle in denselben als in die Wahrheit auflösen. [...] Der Begriff der reinen Wissenschaft und seine Deduktion wird in gegenwärtiger Abhandlung also insofern vorausgesetzt, als die Phänomenologie des Geistes nichts

anderes als die Deduktion desselben ist. Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseins, weil, wie jener Gang desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat und die Wahrheit dieser Gewißheit sowie diese Gewißheit der Wahrheit gleich geworden ist. Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er ebensosehr die Sache an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtsein und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich Seiende gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich Seiende ist“²⁵⁷.

Der zweite Abschnitt dieses Zitats aus der Einleitung der „Logik“ verweist auf eine Bildungsgeschichte des Bewusstseins als eine Entwicklung, in der das Selbstbewusstsein eine ihm ursprünglich eigene „Trennung“ überwindet, das Getrenntsein der „Gewißheit seiner selbst“ und des Gegenstands. Zwar geht die „Phänomenologie“ von einem allgemeinen Begriff von Bewusstsein aus, der dieses in der beschriebenen Weise als kognitive Struktur fasst und der für den bewussten Fremd- und Selbstbezug gleichermaßen gelten soll. Die Bewusstseinsgestalten, die in der „Phänomenologie“ zuerst betrachtet werden, sind so auch noch gar nicht durch einen bewussten Selbstbezug definiert. Sie beziehen sich vielmehr auf eine vermeinte unabhängige Gegenständlichkeit, die im Wissen nur richtig aufgefasst werden soll, die „Sinnliche Gewißheit, das Bewusstsein als „Wahrnehmung“ durch mannigfaltige Eigenschaften bestimmter „Dinge“, und schließlich als „Verstand“,

²⁵⁷ Hegel TWA Bd 5, L I, 42f.

der das eigentlich Wirkliche in Kräften und Gesetzen sieht, die der Sinneswahrnehmung nicht mehr zugänglich sind. Die Erfahrung, die sich aus diesen, in der *intentio recta*²⁵⁸ auf Gegenständlichkeit bezogenen Positionen ergeben soll, besteht darin, dass der Gegenstand nur in verdinglichter Weise den Selbstbezug darstellt, der dem Bewusstsein eigentümlich ist, er ist eine Projektion des Selbstbewusstseins.

Mit dieser Einsicht nimmt das Bewusstsein die Form des Selbstbewusstseins an; das Bewusstsein begreift, dass sein Wissen wesentlich ein Wissen von sich selbst ist. Diese Wendung ist für den ganzen weiteren Gang der „Phänomenologie“ bestimmend, alle weiteren Gestalten des Bewusstseins bis hin zum „absoluten Wissen“ werden dieser Prämisse folgend als wesentlich selbstbewusste Einstellungen beschrieben; das Bewusstsein zielt nun in seinem Bezug auf Anderes darauf ab, „sich“ zu erkennen. Man kann daher sagen, dass die „Phänomenologie“ in ihrem Kern Darstellung einer idealen „Geschichte des Selbstbewusstseins“²⁵⁹ ist. Die Darstellung einer solchen Geschichte steht hier freilich unter anderen Voraussetzungen als die Schellings im „System des transzendentalen Idealismus“. Schelling ging vom Gedanken einer vor-bewussten Ich-Tätigkeit aus, die dem Bewusstsein transparent werden soll. Der Maßstab, dem das Bewusstsein zu genügen hat, war ihm insofern äußerlich, bekannt nur dem philosophischen Betrachter, der von der ursprünglichen, vor-bewussten Ich-Tätigkeit weiß. Hegels Darstellung der „Geschichte des Selbstbewußtseins“ geht nicht von einer solchen vor-bewussten Subjektivität aus, die das Bewusstsein einzuholen hätte. Sie soll sich vielmehr aus dem eigenen Standpunkt des Selbstbewusstseins ergeben und begründen, sie soll in diesem Sinn „immanent“ sein.

²⁵⁸ Erkennen kommt dadurch zustande, dass es sich geradewegs auf einen Gegenstand außerhalb seiner selbst richtet, erst dann vermag sich das Erkennen auch selbst zum Gegenstand zu machen.

Hegels Darstellung des Selbstbewusstseins in der „Phänomenologie“ geht von einer bestimmten Beschreibung der Selbstgewissheit aus, der „Gewißheit seiner selbst“. Diese hat ein „reines Ich“ zum Inhalt, das „unmittelbar“ bewusst ist, das heißt, das von dem Bewusstsein von ihm nicht zu trennen und zu unterscheiden ist wie ein Gegenstand von seiner Bewusstheit. Vom Ich der Selbstgewissheit ist daher zu sagen, dass es „nicht Gegenstand“ ist. Aus dem ungegenständlichen Charakter des „reinen“ Ich ergibt sich, dass dieses in der Selbstgewissheit als wesensverschieden von allem verstanden wird, was als Gegenstand bewusst ist; alles Gegenständliche begegnet dem Selbstbewusstsein ursprünglich als „Nicht-Ich“.²⁶⁰ Das im reinen Selbstbewusstsein eingeschlossene Identitätsbewusstsein „Ich=Ich“ gilt dementsprechend einer Identität, für die kein gegenständliches Dasein wesentlich sein soll. Im Hinblick darauf, dass das Bewusstsein sich in seiner Selbstgewissheit von allem gegenständlichen Dasein absetzt, sich als ihm gegenüber wesensverschieden setzt, spricht Hegel von der „absoluten Negativität“ des Selbstbewusstseins. Diese Distanzierung von allem Gegenständlichen, die in der Selbstgewissheit enthalten ist, erstreckt sich auch auf das jeweils eigene Vorkommen als einzelnes und insofern gegenständliches Wesen; die Selbstgewissheit bedeutet ursprünglich eine Distanz auch zum eigenen natürlichen Dasein, dies zeigt sich, wenn Hegel sagt, das Selbstbewusstsein sei die „Negation seiner gegenständlichen Weise“²⁶¹. Im Hinblick auf diese Distanz auch zum eigenen Dasein als Einzelner kann man sagen, dass in der Selbstgewissheit ein „allgemeiner“ Standpunkt bezogen wird, wenn auch nur in dem negativen Sinn, dass hier das eigene gegenständliche Vorkommen als unwesentlich für die Selbstgewissheit gilt. Hegel

²⁵⁹ vgl. Düsing 2006, 147

²⁶⁰ vgl. Hegel TWA Bd 3, PG, 137ff.

²⁶¹ Hegel TWA Bd 3, PG, 148

charakterisiert das reine Ich daher als „einfaches Allgemeines“²⁶².

Hier lässt sich feststellen, dass Hegels Ausgangskonzeption der Selbstgewissheit in der „Phänomenologie“ im wesentlichen der Fichteschen Subjektivität entspricht, wie Hegel sie in der Differenzschrift beschrieben hatte. Dass Fichtes reines Selbstbewusstsein in einem Entzweignungsverhältnis zur Natur und zum eigenen empirischen Dasein steht, das sich in Fichtes Theorie als unüberwindbar erweist, war dort Hegels kritische Grundthese. Diese Entzweigung ist es, auf die Hegels Rede von der absoluten „Negativität“ der Selbstgewissheit in der „Phänomenologie“ abzielt. Hegel will hier also die schon in der Differenzschrift begonnene kritische Auseinandersetzung mit der Fichteschen Subjektivitätskonzeption weiterführen. Doch hat diese Auseinandersetzung nun eine ganz andere Gestalt. Während Hegel in der Differenzschrift immer schon unter Voraussetzung des „spekulativen“ Identitätsgedankens argumentiert, soll diese Voraussetzung in der „Phänomenologie“ nicht gemacht werden. Stattdessen soll nun ein Erfahrungsweg beschrieben werden, der sich aus dem Standpunkt der Fichteschen Subjektivität selbst ergibt und der auf deren Überwindung hinausläuft. Hegel ist der Auffassung, dass es tatsächlich Ausprägungen des „natürlichen Bewußtseins“ gibt, in denen dasjenige Selbstverständnis wirksam ist, das in Fichtes Konzeption des reinen Selbstbewusstseins explizit formuliert wird, und dass diese Positionen die Erfahrung ihrer eigenen Unhaltbarkeit machen können.

Für Hegels Konzeption einer solchen Entwicklung der Selbstgewissheit ist der Gedanke entscheidend, dass die Selbstgewissheit für sich noch gar nicht als Erfüllung der Struktur des Bewusstseins zu verstehen ist, wie dieses in

²⁶² Hegel TWA Bd 6, L II, 557

der „Phänomenologie“ gefasst wird. Denn das Bewusstsein ist wesentlich „kognitiv“, es bezieht sich auf von ihm unterschiedene Gegenstände, in Bezug auf die es „Wissen“ beansprucht. Der Bezug auf einen solchen von ihm unabhängigen Gegenstand ist jedoch in der Selbstgewissheit, die dem „unmittelbar“ bewussten Ich gilt, noch nicht eingeschlossen. Die reine Selbstgewissheit hat also für sich noch keinen kognitiven Charakter, sie ist noch kein eigentliches „Wissen von sich“²⁶³. Das Selbstbewusstsein kann daher nicht dabei stehen bleiben, „Gewißheit seiner selbst“²⁶⁴ zu sein; es muss den Bezug auf vom Bewusstsein unterschiedene Gegenständlichkeit gewissermaßen in sich aufnehmen. Die Gewissheit seiner selbst muss, wie Hegel dies ausdrückt, „Wahrheit“ erlangen. Dies bedeutet, dass das Selbstbewusstsein darauf ausgehen muss, sich im Gegenständlichen dargestellt zu sehen. Es ist daher für das Selbstbewusstsein, auch wenn es sich von allem Gegenständlichen absetzt, wesentlich, sich auf Gegenstände zu beziehen. Es muss dies in der Absicht tun, in dem, was für es Gegenstand ist, sich selbst zu finden. Erst wenn es im Bezug auf gegenständliche Wirklichkeit seiner selbst gewiss ist, hat die Selbstgewissheit „Wahrheit“, erfüllt sie die kognitive Bewusstseinsstruktur. Auf diesen Sachverhalt zielt der Titel des Abschnitts in der „Phänomenologie“ ab, mit dem die Betrachtung des Selbstbewusstseins dort einsetzt: „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“²⁶⁵.

Dieser Gedanke ist nun grundlegend für Hegels Konzept einer „Geschichte“ des Selbstbewusstseins. Denn „Wissen von sich“ zu sein ist dem Selbstbewusstsein nicht unmittelbar möglich. Vielmehr erfordert dies eine Entwicklung, eine "Bewegung" des Selbstbewusstseins. Damit es Gegenstände

²⁶³ Hegel TWA Bd 3, PG, 138

²⁶⁴ Hegel TWA Bd 3, PG, 578

²⁶⁵ Hegel TWA Bd 3, PG, 137

als Darstellung seiner selbst erfassen kann, muss sich auf der einen Seite sein Verständnis der Gegenstände entsprechend entwickeln. Aber auch das „Ich“ der Selbstgewissheit muss sich hierfür weiter entwickeln; es muss so werden, dass es überhaupt objektiv darstellbar ist. Im Gegensatz zu Kant und Fichte beschreibt Hegel, dass das Ich des reinen Selbstbewusstseins keine unveränderliche Instanz ist. Das ursprünglich „abstrakte“ Ich der Selbstgewissheit, muss sich, nach Hegel, „[...] bereichern und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehen haben“²⁶⁶. Hegel bringt hier erneut den Lebensbegriff ins Spiel. Hegel sieht eine strukturelle Parallele zwischen Selbstbewusstsein und Leben; das allgemeine Ich der unmittelbaren Selbstgewissheit soll sich letztlich an Gegenständen so realisiert finden, wie das Leben im Einzelnen realisiert ist. Auch hier geht es also um eine Durchdringung von Allgemeinheit und Einzelheit.

Zu Beginn des Kapitels über das Selbstbewusstsein in der „Phänomenologie“, als im Abschnitt über „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“, betrachtet Hegel zunächst Gestalten des Selbstbewusstseins, in denen das negative Verhältnis der Selbstgewissheit zur Gegenständlichkeit mit zunehmender Schärfe hervortritt; hier ist der Bezug zum Fichteschen Begriff der „Subjektivität“ deutlich. Das Selbstbewusstsein ist hier darauf aus, sich an Gegenständen dargestellt zu finden; diese Intention ist ihm ja wesentlich. Doch es geht ihm hierbei gerade darum, sich als Negation von Gegenständlichkeit darzustellen. So ist die erste konkrete Ausprägung des Selbstbewusstseins, die Hegel betrachtet, die praktische Bewusstseinsgestalt der „Begierde“.²⁶⁷ Hegel interpretiert die Begierde nicht etwa als eine natürliche, lebenserhaltende Funktion, sondern als eine Manifestation des Selbstbewusstseins in seiner „Negativität“; im Verzehr, in der Vernichtung von

²⁶⁶ Hegel TWA Bd 3, PG, 143

Gegenständen zeigt das Selbstbewusstsein, dass es Negation von Gegenständlichkeit ist.

In der Folge thematisiert Hegel andere Gestalten des Selbstbewusstseins, diese fasst er als verschiedene Weisen, in denen das Selbstbewusstsein seine „absolute Negativität“ manifestiert. Hegels Darstellung des „Kampfs auf Leben und Tod“²⁶⁸ und des daraus resultierenden Herr-Knecht-Verhältnisses ist ein wesentlicher Teil „Phänomenologie“, ebenso für den Begriff des Selbstbewusstseins. Das Selbstbewusstsein macht im Kampf auf Leben und Tod die Erfahrung „[...] daß ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewußtsein ist“²⁶⁹. Den Sinn des Kampfes sieht Hegel darin, dass die Kämpfenden ihre Distanz zu ihrem eigenen natürlichen Dasein zum Ausdruck bringen, indem sie sich auf einen solchen Kampf einlassen.

„Die Darstellung seiner aber als der reinen Abstraktion des Selbstbewußtseins besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein. Diese Darstellung ist das gedoppelte Tun: Tun des Anderen und Tun durch sich selbst.“²⁷⁰

Das negative Verhältnis des Selbstbewusstseins zum naturhaft-gegenständlichen Dasein hält sich auch im Herr-Knecht-Verhältnis durch, das nur dessen Ausdruck durch verschiedene soziale Rollen ist. Denn der Herr ist derjenige, der im Kampf keine Todesfurcht gezeigt hat und der so

²⁶⁷ Hegel TWA Bd 3, PG, 139

²⁶⁸ Hegel TWA Bd 3, PG, 159

²⁶⁹ Hegel TWA Bd 3, PG, 150

die „Selbstständigkeit“ des Selbstbewusstseins gegenüber seinem natürlichen Dasein manifestiert hat; der Knecht dagegen hat diese Distanz zum eigenen Leben nicht gezeigt, er hat sich unterworfen, um sein Leben zu behalten. Daher gilt er in diesem Verhältnis nicht als selbstbewusstes Wesen, sondern als Sache. Herr und Knecht erscheinen als „[...] zwei entgegengesetzte Gestalten des Bewußtseins; die eine das selbständige, welchem das Fürsichsein, die andere das unselbständige, dem das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen ist [...]“²⁷¹. In der Betrachtung des Verhältnisses von Herr und Knecht zeigt sich das dialektische Umschlagen der Unselbstständigkeit in Selbstständigkeit und vice versa. Der Herr, der seine Überlegenheit über den Knecht im Kampf „[...] erwiesen, realisiert und offenbart [...]“²⁷² hat, manifestiert seine Herrschaft, in dem er den Knecht zur Arbeit für sich verpflichtet. Der Anspruch des Herrn, von einem gleichwertigen, selbstständigen Anderen anerkannt zu werden und dadurch seiner selbst als wirklichen und würdigen Menschen gewiss zu sein, wird nicht erfüllt, denn im Knecht, der ganz im Dienst für ihn aufgeht, ist er nur der Unselbstständigkeit und Unwesentlichkeit gewiss: Das Wesen der Herrschaft erscheint als „[...] Verkehrte dessen [...], was sie sein will“²⁷³ und die „[...] Wahrheit des selbstständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein“²⁷⁴.

Seine stärkste Form erreicht das negative Verhältnis des Selbstbewusstseins zum gegenständlichen Dasein aber im Denken des Skeptikers. Hegel betrachtet den Skeptizismus als eine Gestalt des Selbstbewusstseins, in ihm kommt ein bestimmtes Selbstverständnis des Bewusstseins zum Ausdruck.

²⁷⁰ Hegel TWA Bd 3, PG, 148

²⁷¹ Hegel TWA Bd 3, PG, 150

²⁷² Kojève 1958, 46

²⁷³ Hegel TWA Bd 3, PG, 152

²⁷⁴ Hegel TWA Bd 3, PG, 152

Im Zweifel, in der Suspendierung aller Urteile, die sich auf Gegenstände beziehen, manifestiert sich demnach das Bewusstsein, derart, ein aller gegenständlichen Wirklichkeit enthobenes Subjekt des Denkens zu sein:

„[...] im Skeptizismus wird nun für das Bewußtsein die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbständigkeit dieses Anderen; der Gedanke wird zu dem vollständigen, das Sein der vielfach bestimmten Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freien Selbstbewußtseins wird sich an dieser mannigfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität“²⁷⁵.

An dieser Stelle sieht Hegel einen Widerspruch auftreten, der Skeptiker versteht sich als ein weltenthobenes denkendes Subjekt, das durchgängig in Distanz zum Inhalt von Erfahrungen und auch zu den Normen des Handelns verbleibt. Zugleich aber ist er seiner selbst als eines empirischen, welt-zugehörigen Subjekts bewusst, das in seinen Erfahrungen Gegenstände vermeint und in seinen Handlungen Normen und Zwecksetzungen folgt.

„Sein Tun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewußtsein der Unwandelbarkeit und Gleichheit und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst auseinander und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die Gleichheit aufgezeigt, so zeigt es die Ungleichheit auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, jetzt vorgehalten wird, so geht es zum Aufzeigen der Gleichheit über; sein Gerede ist in der Tat ein Gezänke eigen-

²⁷⁵ Hegel TWA Bd 3, PG, 159

sinniger Jungen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch mit sich selbst die Freude erkaufen, miteinander im Widerspruche zu bleiben.“²⁷⁶

Das Bewusstsein, ein weltdistanziertes Subjekt des Denkens zu sein, und das eigene Dasein als Einzelner treten mit dem Skeptizismus in ein Widerstandsverhältnis; die „Negativität“ des Selbstbewusstseins führt somit zu einem inneren Widerspruch des Bewusstseins. Das Hervortreten dieses Widerspruchs bedeutet nun einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zu der Einsicht, dass das negative Verhältnis zur Gegenständlichkeit überwunden werden muss. Der Skeptiker ist sich dieses Widerspruchs nicht bewusst; er glaubt, er könne sich durch all seine Erfahrungen und Handlungen hindurch als distanzierendes, sozusagen vom Leben unberührtes Subjekt durchhalten. Wird der Widerspruch von weltdistanzierter Identität und eigenem Dasein als Einzelner gesehen, muss nach Hegel auch eine Entwicklung eintreten, die auf dessen Überwindung abzielt. Hegel bezeichnet diejenige Ausprägung des Selbstbewusstseins, in der dieser Widerspruch gesehen und seine Überwindung gesucht wird, als das „unglückliche“ Bewusstsein²⁷⁷. Der innere Widerspruch zwischen weltdistanzierter Ich-Identität und eigenem Dasein als Einzelner tritt hier in Gestalt der Spannung zwischen dem Bewusstsein der wesentlichen Zugehörigkeit zu einem jenseitigen unwandelbaren Wesen und dem weltlichen Dasein auf, an das das Bewusstsein sich zugleich gebunden sieht. Der Gedanke des jenseitigen Gottes wird von Hegel also als eine Projektion der weltdistanzierten, reinen Ich-Identität gedeutet. Die Versöhnung mit Gott, die dieses Bewusstsein schließlich erfährt, hat für Hegel daher eigentlich einen bewusstseins-

²⁷⁶ Hegel TWA Bd 3, PG, 162f.

immanenten, säkularen Sinn: Das Bewusstsein begreift jetzt, dass sein „reines“ Ich-Bewusstsein und die gegenständlich-weltliche Wirklichkeit nicht in einem Verhältnis des Gegensatzes stehen; es überwindet damit die „Negativität“, die es bisher kennzeichnete. Seine Grundüberzeugung ist jetzt, dass die Wirklichkeit des Einzelnen ihm nicht als etwas Wesensverschiedenes gegenübersteht; dass es sie sich vielmehr anverwandeln, als „seine“ Wirklichkeit verstehen kann. Hegel bezeichnet diese Einstellung als „Vernunft“.

„Damit, daß das Selbstbewußtsein Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältnis zu dem Anderssein in ein positives um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbständigkeit und Freiheit zu tun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der Welt oder seiner eigenen Wirklichkeit, welche ihm beide als das Negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiß, oder daß alle Wirklichkeit nichts anderes ist als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfaßt, als ob die Welt erst jetzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt und bearbeitet sie, zieht sich aus ihr in sich zurück und vertilgt sie für sich und sich selbst als Bewußtsein - als Bewußtsein derselben als des Wesens sowie als Bewußtsein ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst vertilgt und die Einzelheit des Bewußtseins ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als seine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben

²⁷⁷ vgl. Hegel TWA Bd 3, PG, 155ff.

Interesse für es hat wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr Bestehen wird ihm seine eigene Wahrheit und Gegenwart: es ist gewiß, nur sich darin zu erfahren.“²⁷⁸

Mit dem Vernunftstandpunkt ist also die „Trennung“ der Gewissheit seiner selbst und des Gegenständlichen überwunden, wenn auch erst in der Weise einer naiven Grundüberzeugung, die allererst zu begründen ist. Der weitere Gang der „Phänomenologie“ besteht nun darin, die Grundüberzeugung von der Einheit der Selbstgewissheit und der Wirklichkeit zu einer angemessenen Artikulation und näheren Bestimmung zu bringen. Dabei wird deutlich, dass dieser Gedanke drei unterscheidbare Gesichtspunkte umfasst. Sie können als Bedingungen eines nicht-entzweiten, geglückten Selbstbewusstseins aufgefasst werden:

Erstens, geht um die begriffliche Erfassbarkeit der Natur, also darum, dass sie so, wie sie wirklich ist, unserem Denken zugänglich ist. Es geht um ein Erfassen der Wirklichkeit. Denken ist nach Hegel eine wesentlich selbstbewusste Tätigkeit, die, da sie zugleich auf Gegenstände gerichtet ist, eine Aneignung der Wirklichkeit durch das Selbstbewusstsein ist. Durch das Denken wird die Wirklichkeit dem Selbstbewusstsein gewissermaßen anverwandelt, in es aufgenommen. In dem Maß, in dem es uns gelingt, die Wirklichkeit begrifflich zu durchdringen, steht sie unserer Selbstgewissheit nicht mehr als wesensfremd gegenüber, sondern erweist sich als etwas, worin dieses seine Realität findet. Dieser Gedanke ist wirksam in Hegels Darstellung der „beobachtenden“ Vernunft, das heißt der neuzeitlichen empirischen Naturwissenschaft, die Hegel als Ausdruck der Überzeugung vom „Versöhntsein“ von Selbstgewissheit und Wirklichkeit interpretiert,

²⁷⁸ Hegel TWA Bd 3, PG, 178f.

also der säkularen Versöhnungsgewissheit, die die „Vernunft“ ausmacht. Die Wirklichkeit wird hier dem Selbstbewusstsein gewissermaßen anverwandelt. In dem Maße, in dem es uns gelingt, die Wirklichkeit denkend zu erschließen, steht sie unserer Selbstgewissheit also nicht mehr als etwa wesensfremdes gegenüber.²⁷⁹

Zweitens, beinhaltet der Gedanke der Einheit von Selbstgewissheit und Gegenständlichkeit aber auch den einer internen Einheit des Bewusstseins, einer „Versöhnung“ des Standpunkts eines „reinen“, allgemeinen Selbstverständnisses und des eigenen Daseins als Einzelner. Dieser Aspekt war bereits zentrales Thema Hegels in den Frankfurter Frühschriften und in der Differenzschrift gewesen. In der „Phänomenologie“ wird dieser Gesichtspunkt in Hegels Darstellung der sich verwirklichenden, also praktischen Vernunft zentral. Hegel sieht eine wesentliche Bedingung hierfür darin, dass die Allgemeinheit des „reinen“ Selbstbewusstseins in einem Selbstverständnis näher bestimmt wird, das mit einem Gedanken vom „Guten“ oder „Richtigen“ verbunden ist. In einem solchen normativen Selbstverständnis kommt die Allgemeinheit des Selbstbewusstseins in einer Weise zur Geltung, die im Leben, im Dasein als empirischer Einzelner, verwirklicht werden kann. Sofern ein normatives, an einen allgemeinen Gedanken vom Guten gebundenes Selbstverständnis gelebt wird, sind also die Allgemeinheit des Selbstbewusstseins und das eigene Dasein als Einzelner „versöhnt“. Wo dies geschieht, spricht Hegel von einem „Selbst“. Im Verlauf der Darstellung der praktischen Vernunft wird deutlich, dass die Ausbildung eines Selbst nach Hegel nur in einer Gemeinschaft möglich ist, dass ein „Selbst“ also durch Interpersonalität ermöglicht ist.²⁸⁰

²⁷⁹ vgl. Hegel TWA Bd 3, PG, 185ff.

Drittens, andere Personen sind für ein Bewusstsein im weitesten Sinn „Gegenstände“; sofern sie sich aber als selbstbewusste Wesen zeigen und von ihm anerkannt werden, findet das Bewusstsein hier seinesgleichen in einem Gegenstand. In der sozialen Welt einander anerkennender Personen ist also der Sachverhalt gegeben, dass das Selbstbewusstsein seinem Gegenstand „sich“, sein eigenes Wesen findet. In diesem Sinn hat Hegel schon zu Beginn der Darstellung des Selbstbewusstseins in der „Phänomenologie“ die Interpersonalität als Erfüllung des Selbstbewusstseins betont:

„Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Erst hierdurch ist es in der Tat; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein; Ich, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der Tat nicht Gegenstand; der Gegenstand der Begierde aber ist nur selbständig, denn er ist die allgemeine unverteilbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein Selbstbewußtsein der Gegenstand ist, ist er ebensowohl Ich wie Gegenstand. – Hiermit ist schon der Begriff des Geistes für uns vorhanden“²⁸¹.

Hegel verweist hier darauf, dass ein solches Verständnis von Selbstbewusstsein nur in einer sittlichen Gemeinschaft ausgebildet werden kann, da Normativität nur in einer gemeinschaftlichen Praxis etabliert wird. Sofern es am Leben einer sittlichen Gemeinschaft partizipiert, findet das Bewusstsein gewissermaßen eine soziale Umwelt, mit der es sich identifizieren kann. Und so lässt sich sagen, dass es in der sittlichen Interpersonalität zu einer Einheit von Selbstgewissheit und Wirklichkeit kommt.

²⁸⁰ Hegel TWA Bd 3, PG, 263ff.

²⁸¹ Hegel TWA Bd 3, PG, 144f.

11 Hegels Philosophie des subjektiven Geistes

Im Folgenden soll Hegels Philosophie des „subjektiven Geistes“ ins Zentrum der Betrachtung rücken. Hegel hat diese im Zusammenhang der Gesamtdarstellung seines Systems dargelegt, die er unter dem Titel „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse“ veröffentlicht. Es handelt sich dabei um die Systemdarstellung, die Hegel in Vorlesungen in Heidelberg und in Berlin vorgetragen hat. Hegel hat drei Fassungen der „Enzyklopädie“ vorgelegt, die sogenannte Heidelberger Fassung aus dem Jahr 1817 sowie die beiden sogenannten Berliner Fassungen aus den Jahren 1827 und 1830. Im Rahmen dieser Arbeit soll die letztgenannte fokussiert werden.

Hegels Philosophie des subjektiven Geistes gehört in der Systemdarstellung zur Philosophie des Geistes als dem dritten, abschließenden Teil des Systems. Der Geist wird hier als ein Prozess beschrieben – er setzt sich als Subjekt der Natur als dem Objektiven entgegen und überwindet diesen Gegensatz auch wieder, indem er die Natur schließlich als eine ihm wesensgleiche Wirklichkeit erkennt. Auf diese Weise wird das Absolute, also die Identität von Subjektivität und Objektivität, aus der Trennung heraus bewusst wiederhergestellt, und damit erst vollendet. Aus diesem Grunde nimmt sie auch die Abschlusstellung in der Philosophie des Geistes ein, ihm gehen die Logik und die Naturphilosophie voraus. Mit der Philosophie des Geistes kommt das System zu seinem Abschluss. Die inhaltliche Bedeutung dieser Positionsbeschreibung lässt sich von der Konzeption des Absoluten her verstehen, die sich bereits in der Differenzschrift abzeichnet: Hegel ist der Auffassung, dass das Absolute, die Identität von Subjektivität und Objektivität, in die Trennung beider eintreten und sich aus ihr heraus

wiederherstellen, also in der Domäne des Endlichen, der Erscheinung restituieren muss. Erst damit kommt das Absolute zu einem Bewusstsein von sich. Dies bedeutet, dass in der Natur eine Instanz auftreten muss, die sich von der Natur absetzt und die diese von ihr selbst gesetzte Trennung vom Objektiven dann auch wieder überwindet. Genau dies ist es, was der „Geist“ leistet. Daher schließt sich das System mit der Philosophie des Geistes; das heißt, der Geist vollendet das Absolute als bewusste Identität von Subjektivität und Objektivität.

„Das Absolute ist der Geist; dies ist die höchste Definition des Absoluten.“²⁸²

Man kann den Prozess, den der Geist durchläuft, auch vom Erkenntnisbegriff her verstehen, der in Hegels Philosophie eine zentrale Stellung einnimmt. Das Erkennen erfordert, eine Differenz zu setzen, von sich als der erkennenden Instanz also das zu unterscheiden, was ihr Gegenstand sein soll; und es erfordert, diese Differenz dann auch in gewissem Sinn zu überbrücken, den Gegenstand sich erkennend anzueignen und insofern als nicht wesensverschieden zu erweisen.

Innerhalb der Philosophie des Geistes unterscheidet Hegel die Philosophie des „subjektiven“, des „objektiven“ und des „absoluten“ Geistes. Mit dem absoluten Geist kommt die Aneignung der Wirklichkeit durch den Geist, also die Überwindung der Subjekt-Objekt-Trennung zu ihrer Vollendung; er ist das realisierte Absolute. Dagegen ist der Geist als subjektiver und als objektiver noch „endlich“, entsprechend hat er den Gegensatz zur Gegenständlichkeit hier noch nicht vollständig überwunden. In der Philosophie des

²⁸² Hegel TWA Bd 10, E III, 29

subjektiven Geistes, betrachtet Hegel das einzelne Bewusstsein; hier soll gezeigt werden, wie dieses dazu kommt, sich allererst von der objektiven Welt, also der Natur, abzusetzen und zugleich darauf auszugehen, die Gegensätzlichkeit beider zu überwinden. Der Sache nach enthält dieser Systemteil das, was man als Hegels philosophische Psychologie bezeichnen kann. Ebenso wird hier die Erkenntnistheorie Hegels sichtbar, es geht hier auch darum, wie der Geist sich die Wirklichkeit erkennend aneignet. In der Philosophie des objektiven Geistes soll demgegenüber gezeigt werden, wie der Geist sich in Institutionen, in einer sittlichen Gemeinschaft objektiviert, sozusagen eine eigene Welt schafft, in der er sich darstellt.

Die Philosophie des subjektiven Geistes besteht bei Hegel aus den drei Teilen „Anthropologie“, „Phänomenologie“ und „Psychologie“. Im ersten Teil, der „Anthropologie“, geht es nun, anders als zunächst erwartet, nicht primär um eine philosophische Lehre vom Menschen oder konkreter, von dem, was seinen Lebensvollzug gegenüber dem anderer Lebewesen auszeichnet. Als „Anthropologie“ bezeichnet Hegel diesen Abschnitt vielmehr, da es hier, wie er sagt, um die „Grundlage des Menschen“²⁸³ gehen soll, also um eine Voraussetzung menschlichen Daseins, in der dieses nur erst als Potentialität enthalten, aber noch nicht erreicht ist. Hegel bezeichnet diese Grundlage des Menschen als „Seele“. Hiermit meint Hegel nichts anderes als den „[...] noch in der Natur befangenen, auf seine Leiblichkeit bezogenen, noch nicht bei sich selbst seienden, noch nicht freien Geiste [...]“²⁸⁴. „Seele“ ist der Geist, sofern er nichts anderes als das Empfinden und Fühlen eines Lebewesens ist und noch keinen Abstand zu den natürlichen Bedingungen seines Daseins gewonnen hat; daher bezeichnet Hegel die

²⁸³ Hegel TWA Bd 10, E III, 40

²⁸⁴ Hegel TWA Bd 10, E III, 40

Seele auch als den „Naturgeist“.²⁸⁵

Die Seele tritt laut Hegel am Lebewesen hervor, sie ist dessen eigentümliche Einheit; also ein Aspekt des Organismus, und zwar genau derjenige, der den Organismus zu dem macht, was er ist. Im Organismus bildet die Materie ein einheitliches Ganzes, das durch eine „Innerlichkeit“, ein im ganzen Körper gegenwärtiges Empfindungsvermögen gekennzeichnet ist. Hegel lehnt damit die neuzeitliche dualistische Auffassung der Seele als einer von Körper verschiedenen Substanz ab, hier greift Hegel auf den Seelenbegriff von Aristoteles zurück, den er aber mit dem modernen Gedanken einer „Innerlichkeit“ verbindet. In der Anknüpfung an Aristoteles sah Hegel die Möglichkeit gegeben, eine Alternative auch zum modernen Dualismus der geistigen und materiellen „Substanz“ zu gewinnen.²⁸⁶ Hieraus versteht es sich, dass er gleich zu Beginn der „Anthropologie“ aus der Psychologie des Aristoteles zitiert. Hegel kritisiert den Aristotelischen Seelenbegriff jedoch auch; die Weise, in der der Organismus für sich Zweck ist, lässt sich nach Hegel nicht angemessen in Begriffen der bloß physischen Selbsterhaltung und der ihr unterworfenen Funktionalität seiner Teile verstehen. Die Einheit des Organismus ist für ihn vielmehr als die eines empfindenden und fühlenden Wesens zu beschreiben, das auf eine erlebte Befriedigung ausgeht. Ein Organismus besitzt eine „Innerlichkeit“, die im ganzen Körper gegenwärtig ist, und aus ihr ist sein Selbstzweckcharakter zu verstehen; der Organismus geht auf ein positives „Selbstgefühl“²⁸⁷ aus. Hegel bringt damit

²⁸⁵ vgl. Wolff M. 1992, 37ff.

²⁸⁶ „Die Seele als passiver Nous ist in die Natur nur dann unmittelbar eingebunden, wenn diese selber – wie die Seele – als zwecktätiges und immaterielles Prinzip verstanden werden kann. Dann entsteht in der Tat gar nicht mehr ein Leib-Seele-Problem, da die Natur als in sich immateriell und die Seele als ideelles Leben der Natur unmittelbar aufeinander bezogen sind.“ (Bonsiepen 1997, 481)

²⁸⁷ Der Begriff des „Selbstgefühls“ wurde von verschiedenen Rezensenten Hegels kontrovers diskutiert, so findet Frank problematisch, dass Hegel „[...] im anthropo-

einen modernen Begriff von Subjektivität ins Spiel, den Gedanken eines Erlebnisstandpunkts, von dem her das Sich-Verhalten des Organismus zu verstehen ist. Aber diese Subjektivität ist etwas, das sich an einem Körper zeigt, und nicht Eigenschaft einer unkörperlichen Substanz. So bezeichnet Hegel die Seele als die „Immaterialität der Natur“²⁸⁸, als „ihr einfaches ideelles Leben“²⁸⁹. Hier klärt sich, was Hegel mit der Selbstaufhebung der Materie im Organismus meint, mit dem Organismus entwickelt die Materie eine Art von Einheit, die von einem sie durchwirkenden, einheitlichen Erlebnisstandpunkt her zu verstehen ist; die Materie wird etwas anderes als eine bloß materielle Wirklichkeit, sie wird beseelt und damit „geistig“.

„Die Naturphilosophie lehrt uns, wie die Natur ihre Äußerlichkeit stufenweise aufhebt, wie die Materie schon durch die Schwere die Selbständigkeit des Einzelnen, Vielen widerlegt und wie diese durch die Schwere und noch mehr durch das untrennbare, einfache Licht begonnene Widerlegung durch das tierische Leben, durch das Empfindende vollendet wird, da dieses uns die Allgegenwart der einen Seele in allen Punkten ihrer Leiblichkeit, somit das Aufgehobensein des Außereinander der Materie offenbart. Indem so alles Materielle durch den in der Natur wirkenden an sich seienden Geist aufgehoben wird und diese Aufhebung in der Substanz der

logischen Vorspann der Paragraphen, die dem `subjektiven Geist` gewidmet sind [...]“ das Selbstgefühl dem Selbstbewusstsein voranstellt, „[...] mit der Konsequenz, dass er das Selbstgefühl in allen seinen vorangehenden Entfaltungsstufen [...] für vorbewusst erklären muss“ (Frank 2002, 36). Siep versucht hingegen nachzuweisen, dass Selbstgefühl für Hegel nicht nur in anthropologischem Kontext relevant ist, indem er die Entwicklung des Selbstgefühls „vom `dumpfen` Selbstgefühl eines mannigfaltigen Einflüssen ausgesetzten (`heteronomen`) Körpers über die souveräne Selbstverfügung der freien Person bis zum gewohnheitsmäßigen, sozial anerkannten Ausdruck dieser Freiheit im Verhalten und Empfinden eines Standesmitgliedes und Staatsbürgers“ nachzeichnet (Siep 1990, 204).

²⁸⁸ Hegel TWA Bd 10, E III, 43

²⁸⁹ Hegel TWA Bd 10, E III, 43

Seele sich vollendet, tritt die Seele als die Idealität alles Materiellen, als alle Immaterialität hervor, so daß alles, was Materie heißt, sosehr es der Vorstellung Selbständigkeit vorspiegelt, als ein gegen den Geist Unselbständiges erkannt wird.“²⁹⁰

Eine „Seele“, im Sinne eines im ganzen Körper gegenwärtigen Empfindungsvermögens, haben nach Hegel alle Organismen, also auch Tiere und Pflanzen. Insofern ist mit dem Seelenbegriff noch keine ausschließlich menschliche Eigenschaft bezeichnet. Hegel versucht aber, innerhalb des seelischen Lebens eine Entwicklung nachzuzeichnen, die zunehmend in die Nähe des „Bewusstseins und seiner selbstbewussten, kognitiven Einstellung führt. Es geht Hegel darum, das Aufkommen des menschlichen Bewusstseins aus dem Seelischen heraus nachzuvollziehen. Hegel beschreibt diesen Prozess als eine Art von Emanzipation, eine Befreiung der Seele von dem Befangensein in dem natürlich-körperlichen Dasein, in dem sie sich ursprünglich vorfindet.

„Das Erste in der **Anthropologie** ist die qualitativ bestimmte, an ihre Naturbestimmungen gebundene Seele (hierher gehören z. B. die Rassenunterschiede). Aus diesem unmittelbaren Einsseins mit ihrer Natürlichkeit tritt die Seele in den Gegensatz und Kampf mit derselben (dahin gehören die Zustände der Verrücktheit und des Somnambulismus²⁹¹). Diesem Kampfe folgt der Sieg der Seele über

²⁹⁰ Hegel TWA Bd 10, E III, 47

²⁹¹ Somnambulismus meint im Allgemeinen das Schlaf- oder Nachtwandeln (heute klassifiziert im ICD-10 als Störungsbild F51.3). Hegel thematisiert vor allem den Begriff des „künstlichen Somnambulismus“, welcher einen besonders tiefen Zustand der hypnotischen Trance beschreibt, der sich durch eine enorm gesteigerte Suggestibilität auszeichnet und meist mit einer Amnesie für die Zeit der Hypnose einhergeht (vgl. Mesmer 1812). Hegel hält Phänomene wie den „animalischen Magnetismus“ nach Mesmer oder den „künstlichen Somnambulismus“ nach Puységur (1811), ein Schüler

ihre Leiblichkeit, die Herabsetzung und das Herabgesetztsein dieser Leiblichkeit zu einem Zeichen, zur Darstellung der Seele. So tritt die Idealität der Seele in ihrer Leiblichkeit hervor, wird diese Realität des Geistes auf eine, selbst aber noch leibliche Weise ideell gesetzt.“²⁹²

Der Ansatzpunkt für diese Entwicklung ist der Standpunkt des Empfindens, mit dem das Seelische in der Natur ursprünglich hervortritt. Im Empfinden hat es die Seele, so Hegel, mit ihrer je eigenen Bestimmtheit zu tun. Die Empfindung ist ein Fürsichsein, aber eines, bei dem die Seele einer Zuständigkeit hingegeben ist, die sie an sich vorfindet. Aus dieser Grundbeschreibung der Empfindung ergibt sich zweierlei: Auf dem Empfindungsstandpunkt als solchem wird die Empfindung noch nicht auf Gegenstände bezogen; die Empfindung als solche ist also noch prä-intentional, ist nicht Empfindung „von“ etwas. Zweitens gibt es im Empfinden noch kein Bewusstsein von sich als der empfindenden Instanz, die eine Vielzahl von Empfindungen übergreift. In der Empfindung ist die Seele ganz absorbiert von ihrer je gegenwärtigen Bestimmtheit; sie unterscheidet sich von dieser noch gar nicht. Insofern ist die Seele als bloß Empfinden des selbst blind.²⁹³ Wird diese Selbstblindheit der Seele überwunden, dann ist die Seele „fühlend“. Dies ist der zweite Schritt in Hegels Behandlung der Seele, die Betrachtung der „Fühlenden Seele“.²⁹⁴ Hier ist die Seele nicht mehr von der

Mesmers, für einen Beweis der ideellen Natur der Seele. Im Gegensatz zu Mesmer deutet Hegel diese Phänomene wie Puysegur und später auch Braid (1843) bereits psychologisch. (vgl. Stederoth 2001, 252)

²⁹² Hegel TWA Bd 10, E III, 40f.

²⁹³ vgl. Hegel TWA Bd 10, E III, 95ff.

²⁹⁴ vgl. Hegel TWA Bd 10, E III, 122ff.; erwähnenswert erscheint an dieser Stelle, dass die Kapitelüberschrift Hegels in der hier bearbeiteten Fassung der „Enzyklopädie“ von den beiden vorangegangenen Ausgaben abweicht. Während hier die „fühlende Seele“ namensgebend ist, sprach Hegel in der Fassung von 1817 noch von einer „subjektiven Seele“ und in der Fassung der „Enzyklopädie“ aus dem Jahr 1827 von der „träumenden

je gegenwärtigen Empfindung absorbiert, sondern stellt sich ihren Empfindungen insgesamt gegenüber. Sie gewahrt diese jetzt in ihrer Gesamtheit und zugleich sich als das Eine, auf das sie alle bezogen sind. Sie hat jetzt ein Bewusstsein von sich und von ihren Empfindungen als gleichsam einer inneren Welt, die ihr gegenübersteht. Damit erlangt die Seele allererst die Fähigkeit, unter der Vielzahl ihrer Empfindungen Beziehungen herzustellen, sie gegeneinander abzusetzen und zu vergleichen. Hiermit ist eine interne Subjekt-Objekt-Beziehung hergestellt, und daher sagt Hegel, dies sei die erste Trennung der Seele von der natürlichen Bestimmtheit, durch die sie in ihrem Empfinden noch ganz gekennzeichnet ist. Dies bedeutet aber noch keine genuine Gegenstands- und Weltbeziehung, da die Seele es hier nur mit ihren eigenen Bestimmungen, mit ihrer inneren Welt zu tun hat.

Im Abschnitt über das „Selbstgefühl“ thematisiert Hegel in diesem Zusammenhang psychische Erkrankungen. Dies ist ein interessanter, für den systematischen Sinn seiner ganzen „Anthropologie“ aufschlussreicher Sachverhalt. Zum einen geht es hier um Entwicklungsstufen, die dem freien, verwirklichten Geist als solchem vorgängig sind, in denen, wie Hegel sagt, der Geist allererst „erwacht“. Aber dies heißt nicht, dass das Seelische im „vernünftigen“ Bewusstsein nicht mehr wirksam wäre. Zum einen ist es dort als „Form“ immer wesentlich im Spiel. So ist das Empfinden auch für das sittliche Bewusstsein wesentlich, bei dem es aber einen anderen Inhalt erhalten hat als bei der noch ganz naturbestimmten Seele. Zweitens aber ist das Seelische auch unter den Bedingungen eines „vernünftigen“, auf Objektivität und Allgemeinheit bezogenen Bewusstseins in seiner Eigenmacht nicht ein für allemal gebannt. So kann die „fühlende“ Seele die Rolle

einer zweiten Persönlichkeit übernehmen, die neben die vernunftbestimmte Identität tritt. Dann lebt die Person nicht nur in der objektiven, mit Anderen geteilten Welt, sondern auch in einer nicht objektivierbaren „inneren“ Welt; sie weiß hierbei von der Dualität der seelischen und der vernünftigen Persönlichkeit in ihr und leidet darunter. Unter dieser Grundanalyse betrachtet Hegel die „Verrücktheit“, die Erkrankungen „des Psychischen“.

„Im Zustande der eigentlichen Verrücktheit sind nämlich beide Weisen des endlichen Geistes – einerseits das in sich entwickelte vernünftige Bewußtsein mit seiner objektiven Welt, andererseits das an sich festhaltende, in sich selber seine Objektivität habende innere Empfinden – jede für sich zur Totalität, zu einer Persönlichkeit ausgebildet. Das objektive Bewußtsein der Verrückten zeigt sich auf die mannigfaltigste Art: sie wissen z. B., daß sie im Irrenhause sind; sie kennen ihre Aufwärter; wissen auch rücksichtlich anderer, daß dieselben Narren sind; machen sich über ihre gegenseitige Narrheit lustig; werden zu allerlei Verrichtungen gebraucht, mitunter sogar zu Aufsehern ernannt. Aber zugleich träumen sie wachend und sind an eine mit ihrem objektiven Bewußtsein nicht zu vereinigende besondere Vorstellung gebannt. Dies ihr waches Träumen hat eine Verwandtschaft mit dem Somnambulismus; zugleich unterscheidet sich jedoch das erstere von dem letzteren. Während im Somnambulismus die beiden in einem Individuum vorhandenen Persönlichkeiten einander nicht berühren, das somnambule Bewußtsein vielmehr von dem wachen Bewußtsein so getrennt ist, daß keines derselben von dem anderen weiß und die Zweiheit der Persönlichkeiten auch als eine Zweiheit der Zustände erscheint, sind dagegen in der eigentlichen Verrücktheit die zweierlei Persönlich-

keiten nicht zweierlei Zustände, sondern in einem und demselben Zustände, so daß diese gegeneinander negativen Persönlichkeiten – das seelenhafte und das verständige Bewußtsein – sich gegenseitig berühren und voneinander wissen. Das verrückte Subjekt ist daher in dem Negativen seiner selber bei sich; d. h. in seinem Bewußtsein ist unmittelbar das Negative desselben vorhanden. Dies Negative wird vom Verrückten nicht überwunden, das Zwiefache, in welches er zerfällt, nicht zur Einheit gebracht. Obgleich an sich ein und dasselbe Subjekt, hat folglich der Verrückte sich dennoch nicht als ein mit sich selber übereinstimmendes, in sich ungetrenntes, sondern als ein in zweierlei Persönlichkeiten auseinandergehendes Subjekt zum Gegenstande.“²⁹⁵

Die fühlende Seele hat sich vom Ganzen der Empfindungen insofern abgesetzt, als sie sich diesen gegenüberstellt und in ihnen eine innere Gegenständlichkeit hat. Aber sie geht noch ganz darin auf, sich auf diese zu beziehen. Der nächste von Hegel beschriebene Schritt in der Entwicklung der Seele führt nun in zweierlei Hinsichten weiter. Zum einen erbringt er eine Befreiung von dieser Fixierung des Interesses auf die Welt des eigenen Empfindens. Die Seele setzt diese nun als etwas ihr Äußerliches und wird ihr gegenüber in gewissen Maß gleichgültig. Sie wird insofern vom Befangensein in ihrem Empfinden befreit. Zum anderen gewinnt die so befreite Seele Macht über den Körper und bildet ihn zu einem „Werkzeug“ um. Dies beides geschieht nach Hegel in der „Gewohnheit“²⁹⁶. Hegel will hier, entgegen dem, was man zunächst von der Gewohnheit denken möchte, deren befreiende Bedeutung betonen. Er sieht sich damit in Opposition zur vorherrschenden philosophischen Auffassung, die die Komplexität und die

²⁹⁵ Hegel TWA Bd 10, E III, 165

Funktion der Gewohnheit noch gar nicht erfasst habe. Nach Hegel ist dies also kein trivialer Gegenstand, so bemerkt er:

„In wissenschaftlichen Betrachtungen der Seele und des Geistes pflegt die Gewohnheit entweder als etwas Verächtliches übergangen zu werden oder vielmehr auch, weil sie zu den schwersten Bestimmungen gehört. *Zusatz.* Wir sind an die *Vorstellung* der Gewohnheit gewöhnt; dennoch ist die Bestimmung des *Begriffs* derselben schwierig“²⁹⁷.

Die Gewohnheit gehört einerseits der Seele, dem „Naturgeist“ zu, sie bildet sich mechanisch durch Wiederholung aus, ist insofern etwas Natürliches. Wichtig für ihre befreiende Bedeutung ist die Weise, in der sich unser bewusstes Verhältnis zu dem verändert, woran wir uns gewöhnen. In dem Maß nämlich, in dem wir uns an etwas gewöhnen, sind wir darauf nicht mehr aufmerksam und interessiert bezogen. Das, woran wir uns gewöhnt haben, wird schließlich oft gar nicht mehr bewusst wahrgenommen. Soweit die Seele sich nun an die Muster ihres Empfindens gewöhnt, gewinnt sie daher eine Distanz zu ihnen; sie ist in ihrem Interesse, ihrer Aufmerksamkeit nicht mehr von ihnen befangen, ja nimmt sie oft gar nicht mehr bewusst wahr. Die Gewohnheit bedeutet, so Hegel, „Daß die Seele sich so zum abstrakten allgemeinen Sein macht und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur *seienden* Bestimmung an ihr reduziert [...]“²⁹⁸. Ein Beispiel wäre die Abhärtung derer, die in kalten Regionen leben und die die Kälteempfindung kaum noch bewusst registrieren. Auch die

²⁹⁶ Hegel TWA Bd 10, E III, 182ff.

²⁹⁷ Hegel TWA Bd 10, E III, 187

²⁹⁸ Hegel TWA Bd 10, E III, 183

Befriedigung von Bedürfnissen tritt, soweit sie zur Gewohnheit wird, aus dem Fokus der Aufmerksamkeit heraus.

„Die *Abhärtung* gegen äußerliche Empfindungen (Frost, Hitze, Müdigkeit der Glieder usf., Wohlgeschmack usf.) sowie die Abhärtung des Gemüts gegen Unglück ist eine Stärke, daß, indem der Frost usf., das Unglück von dem Menschen allerdings empfunden wird, solche Affektion zu einer Äußerlichkeit und Unmittelbarkeit herabgesetzt ist; das *allgemeine* Sein der Seele erhält sich als *abstrakt* für sich darin, und das Selbstgefühl als solches, Bewußtsein, Reflexion, sonstiger Zweck und Tätigkeit, ist nicht mehr damit verwickelt.“²⁹⁹

Die Gewohnheit spielt zudem eine Bedeutung für das Verhältnis zum eigenen Körper. Hierbei geht es um die Gewohnheit als „Geschicklichkeit“³⁰⁰. Durch Wiederholung von Tätigkeiten werden diese zunehmend sicherer vollführt, bis ihr Vollzug schließlich kaum noch Aufmerksamkeit erfordert.

„Indem aber die einzelnen Tätigkeiten des Menschen durch wiederholte Übung den Charakter der *Gewohnheit*, die Form eines in die *Erinnerung*, in die *Allgemeinheit* des geistigen Inneren aufgenommenen erhalten, bringt die Seele in ihre Äußerungen eine auch anderen zu überliefernde *allgemeine* Weise des Tuns, eine *Regel*. Dies Allgemeine ist ein dermaßen zur *Einfachheit* in sich Zusammengefaßtes, daß ich mir in demselben der *besonderen* Unter-

²⁹⁹ Hegel TWA Bd 10, E III, 185

³⁰⁰ Hegel TWA Bd 10, E III, 185

schiede meiner einzelnen Tätigkeiten nicht mehr bewußt bin.“³⁰¹

Hier scheint sich die Seele des Körpers zu bemächtigen, sie instrumentalisiert ihn. Die Einübung von Tätigkeiten führt zudem dazu, dass diese nicht mehr aufmerksam und im Bewusstsein ihrer einzelnen Schritte vollzogen werden müssen.

„So sehen wir folglich, daß in der *Gewohnheit* unser Bewußtsein zu gleicher Zeit in der Sache *gegenwärtig*, für dieselbe *interessiert* und umgekehrt doch von ihr *abwesend*, gegen sie *gleichgültig* ist, - daß unser Selbst ebensowohl die Sache sich *aneignet* wie im Gegenteil sich aus ihr *zurückzieht*, daß die Seele einerseits ganz in ihre Äußerungen *eindringt* und andererseits dieselben *verläßt*, ihnen somit die Gestalt eines *Mechanischen*, einer bloßen *Naturwirkung* gibt.“³⁰²

Durch die Gewohnheit als Einübung von Handlungsweisen gelingt es der Seele erstmals, sich im Körper aktiv auszudrücken. Ihr körperliches Dasein ist jetzt ein vermitteltes, durch sie selbst gestaltetes. Hegel bezeichnet die Seele, sofern ihr dies gelingt, als „wirkliche Seele“³⁰³. Mit der Betrachtung dieser schließt Hegels Anthropologie. Hegel ist der Auffassung, mit der „wirklichen“ Seele die spezifisch menschliche Ausprägung des Seelischen erreicht zu haben, hier drückt sich eine „freie“, nicht mehr in Empfindung und Gefühl befangene Seele aktiv im Körper aus. Die Eigentümlichkeit des menschlichen Körpers sieht Hegel nicht so sehr in angeborenen anatomischen Besonderheiten, sondern darin, dass er zu einem Mittel des

³⁰¹ Hegel TWA Bd 10, E III, 190

³⁰² Hegel TWA Bd 10, E III, 191

³⁰³ Hegel TWA Bd 10, E III, 193

seelischen Ausdrucks gebildet wurde. Hegel verweist in diesem Zusammenhang auf den aufrechten Gang als eine nicht angeborene, sondern durch willentlich erzeugte Gewohnheit des Menschen:

„Der Mensch ist nicht von Natur, von Hause aus aufgerichtet, er selber richtet sich durch die Energie seines Willens auf; und obgleich sein Stehen, nachdem es zur Gewohnheit geworden ist, keiner ferneren angestregten Willenstätigkeit bedarf, so muß dasselbe doch immer von unserem Willen durchdrungen bleiben, wenn wir nicht augenblicklich zusammensinken sollen“³⁰⁴.

Weiterhin betrachtet Hegel an dieser Stelle auch den Mienen- und Gebärdenausdruck sowie den Ausdruck des Seelischen in der Stimme. Die Seele als „Ganzes der Gewohnheit“ ist das, was Hegel „wirkliche Seele“ nennt.³⁰⁵

Auf die „Anthropologie“ folgt in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes die „Phänomenologie des Geistes“ Hegel hat an dieser Stelle der „Enzyklopädie“ Teile dieses frühen Werks, in verkürzter Form, in seine Systemdarstellung aufgenommen. Damit erhielt die „Phänomenologie“ eine veränderte systematische Stellung, während sie ursprünglich eine Hinführung zum Standpunkt der Wissenschaft sein sollte, wird sie nun innerhalb des Systems eingesetzt. In ihr soll jetzt eine bestimmte Entwicklungsstufe des subjektiven Geistes dargestellt werden. Hieraus erklärt sich, warum all die Teile der ursprünglichen „Phänomenologie“, in denen es um die Sittlichkeit und die weitere Entwicklung von Anerkennungsverhältnissen ging, herausfallen - hier ist bereits der „objektive“ Geist thematisch. Immer noch aber soll es in

³⁰⁴ Hegel TWA Bd 10, E III, 194

der „Phänomenologie“ um das Bewusstsein gehen. Dieses definiert Hegel direkt durch den Gegensatz zwischen dem reinen Ich-Bewusstsein und dem Bezug auf unabhängige Gegenstände: Das Bewusstsein weiß in seiner Selbstgewissheit, dass es sein Wesen ist, für sich zu sein; zugleich aber sieht es sich einer unabhängig bestehenden Wirklichkeit gegenübergestellt und auf sie bezogen. Zwischen beidem, so Hegel, besteht ein Widerspruch; und so muss das Bewusstsein darauf ausgehen, den Gegenstandsbezug seiner Selbstgewissheit gleichsam einzuverleiben, in den Gegenständen nichts anderes als sich selbst dargestellt zu sehen. Der Bewusstseinsbegriff, der die Phänomenologie jetzt im Ganzen leitet, zielt also direkt auf die negative Beziehung ab, die zwischen Selbstgewissheit und Weltbezug zunächst besteht. Sie, und die davon ausgehende Bewegung, definiert hier das, was „Bewußtsein“ ist. Mit dem Erreichen der „Vernunft“, bei der dieses negative Verhältnis überwunden ist, ist dann auch schon die enzyklopädische „Phänomenologie“ abgeschlossen; denn mit ihr ist das hier zu betrachtende Bewusstsein schon über sich hinausgekommen.³⁰⁶

Fraglich erscheint nun vor allem die Stellung der enzyklopädischen „Phänomenologie“, insbesondere deren Anschluss an die „Anthropologie“ bleibt zu hinterfragen³⁰⁷. Ihre Stellung im System der „Enzyklopädie“ lässt den Schluss zu, dass ein genetischer Übergang zwischen diesen Abschnitten bestehen muss, da das Wesentliche des in der „Phänomenologie“ betrachteten Bewusstseins, der mit der Selbstgewissheit, also dem „reinen“ Ich-Bewusstsein, aufkommende Gegensatz zum Gegenständlichen ist,

³⁰⁵ vgl. Wolff 1992, 184

³⁰⁶ vgl. Hegel TWA Bd 10, E III, 199ff.

³⁰⁷ Die Hegelianer Erdmann, Michelet und Rosenkranz haben eigene, ausführliche Werke zum subjektiven Geist geschrieben. Charles-Louis Michelet hat in seiner Version die Phänomenologie entfernt, mit der Begründung, dass diese ja schon als Anfang des Systems vorliege. Das in Hegels enzyklopädischer „Phänomenologie“ vorgelegte Material verteilte Michelet auf die Anthropologie und Psychologie.

müsste der Übergang das reine Ich-Bewusstsein genetisch verständlich machen. Die Leitfrage muss lauten, wie die Seele dazu kommt, ein Ich-Bewusstsein auszubilden, mit dem sie sich allem Gegenständlichen, entgegensetzt. Eine Überleitung zwischen „Anthropologie“ und „Phänomenologie“ lässt sich nun an folgender Stelle im Text vermuten:

„Einiges in der Leiblichkeit bleibt daher rein organisch, folglich der Macht der Seele entzogen, dergestalt, daß die Hineinbildung der Seele in ihren Leib nur die eine Seite desselben ist. Indem die Seele zum Gefühl dieser Beschränktheit ihrer Macht gelangt, reflektiert sie sich in sich und wirft die Leiblichkeit als ein ihr *Fremdes* aus sich hinaus. Durch diese *Reflexion-in-sich* vollendet der Geist seine Befreiung von der Form des *Seins*, gibt er sich die Form des *Wesens* und wird zum *Ich*. Zwar ist die Seele, insofern sie Subjektivität oder Selbstischkeit ist, schon *an sich* Ich. Zur *Wirklichkeit* des Ich gehört aber mehr als die *unmittelbare, natürliche* Subjektivität der Seele; denn das Ich ist dies Allgemeine, dies Einfache, das in Wahrheit erst dann existiert, wenn es sich selber zum Gegenstande hat, wenn es zum *Fürsichsein* des *Einfachen* im *Einfachen*, zur *Beziehung* des *Allgemeinen* auf das *Allgemeine* geworden ist. Das sich auf sich beziehende Allgemeine existiert nirgends außer im Ich. In der *äußeren Natur* kommt, wie schon in der Einleitung zur Lehre vom subjektiven Geist gesagt wurde, das Allgemeine nur durch *Vernichtung* des einzelnen Daseins zur höchsten Betätigung seiner Macht, sonach nicht zum *wirklichen Fürsichsein*. Auch die *natürliche* Seele ist zunächst nur die *reale Möglichkeit* dieses Fürsichseins. Erst im Ich wird diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. In ihm folgt somit ein *Erwachen höherer Art* als das auf das bloße

Empfinden des Einzelnen beschränkte natürliche Erwachen; denn das Ich ist der durch die Naturseele schlagende und ihre Natürlichkeit verzehrende Blitz, im Ich wird daher die Idealität der Natürlichkeit, also das Wesen der Seele, für die Seele“³⁰⁸.

Hier geht Hegel von der Erfahrung aus, dass die Macht über den Körper, die die Seele erlangt, nur eine „beschränkte“ ist. Es erscheint allerdings unklar, warum diese Erfahrung zur „Reflexion in sich“, also einem Rückzug der Seele aus allem Körperlichen führen soll, der das Bewusstsein zur Folge hat, ein ungegenständliches Ich zu sein. Weiterhin beschreibt Hegel das Ich-Bewusstsein, als ein Selbst-Erfassen der Seele. Wenn die Seele erfasst, was sie wesentlich ist, dann erlangt sie in diesem Übergang reines Ich-Bewusstsein. Auch dieser Übergang erscheint aber nur schwer nachzuvollziehen, denn die „Idealität“, die der Seele wesentlich ist, bedeutet zwar eine Differenz zum bloß Materiellen, jedoch noch nicht den gegen alles Gegenständliche „negativen“ Grundcharakter, der das reine Ich kennzeichnet. Wenn Hegel schließlich das Ich aber als den „[...] durch die Naturseele schlagenden und ihre Natürlichkeit verzehrenden Blitz“ bezeichnet, dann scheint er selbst hier die Diskontinuität in einer Weise zu betonen, die einen genetischen Übergang ausschließt.

Die „Phänomenologie“ als Teil der Philosophie des subjektiven Geistes kommt nun mit dem Erreichen des Vernunftstandpunkts zum Abschluss, der hier ganz im Sinn der vorangestellten „Phänomenologie“ gefasst ist: Vernunft ist das Überwundensein des „negativen“ Verhältnisses der Selbstgewissheit zur Welt, die Gewissheit, die Welt erkennend erschließen und

³⁰⁸ Hegel TWA Bd 10, E III, 197f.

sich in ihr handelnd verwirklichen zu können.³⁰⁹ In der „Psychologie“, dem dritten Teil der Philosophie des subjektiven Geistes, geht es nun um die Tätigkeiten des einzelnen Bewusstseins, die auf der Grundlage dieser Gewissheit ausgeübt werden. Das Bewusstsein unterscheidet hier also die Gegenstände als etwas unabhängig Bestehendes von sich; zugleich aber geht es darauf aus, sie sich anzueignen, sich also dessen zu versichern, dass die Welt gleichen Wesens ist wie es selbst. Dies geschieht in einer „theoretischen“ und einer „praktischen“ Weise. Die „Bestimmtheiten“, die es in sich als Bewusstsein hat, sollen sich als solche erweisen, die zugleich für die Gegenstände gelten, wie sie unabhängig sind; oder sie sollen in ihr verwirklicht werden. Mit dem Untertitel „Geist“ ist hier nichts anderes gemeint als die auf dem Vernunftstandpunkt beruhenden theoretischen und praktischen Grundtätigkeiten des einzelnen Bewusstseins.³¹⁰

Hegels Darstellung des „theoretischen Geistes“ kann man als seine „Erkenntnistheorie“ bezeichnen. Es geht hier darum, wie wir die Wirklichkeit durch Erfahrung und Denken erschließen. Hegel legt dabei Wert darauf, dass eine solche Theorie nicht etwa die Form einer Erörterung verschiedener Vermögen annehmen soll, die im Subjekt als feste Größen nebeneinander bestehen und deren Zusammenwirken Erkenntnis ausmacht und wendet sich hier somit gegen Kant. Stattdessen soll es um Tätigkeiten gehen, die sich als Stufen in der fortschreitenden Aneignung der Wirklichkeit verstehen lassen. Anstelle einer statischen Vermögenstheorie soll also ein dynamisches Modell treten, das verschiedenen Erkenntnisleistungen eine bestimmte Stelle im Entwicklungsprozess des subjektiven Geistes zuweist:

„Auf diese Weise sind die sogenannten Vermögen des Geistes in

³⁰⁹ vgl. Bonsiepen 1997, 473f.

ihrer Unterschiedenheit nur als Stufen dieser Befreiung zu betrachten. Und dies ist allein für die *vernünftige* Betrachtungsweise des Geistes und seiner verschiedenen Tätigkeiten zu halten“³¹¹.

Im Rahmen dieses Modells behandelt Hegel die „Anschauung“ als die elementarste Weise der objektiven Wirklichkeitserkenntnis. Hegel versteht unter „Anschauung“ hierbei die Tätigkeit, Empfindungsgehalte, welche ursprünglich nur die Bestimmtheit des eigenen Zustands sind, auf Gegenstände zu beziehen, man kann auch sagen, sie auf Gegenstände zu projizieren. Mit der Anschauung gewinnt die Empfindung also Intentionalität; sie wird nun als Empfindung eines Gegenstands beziehungsweise einer objektiven Eigenschaft verstanden. Die Anschauung ist der Übergang von einer Die Empfindungsqualität wird hierbei in die objektive Raum-Zeit versetzt. Dieser Schritt ist einerseits eine Objektivierung des ursprünglich Subjektiven, zugleich aber auch eine Anverwandlung des Gegenstands, dessen Bestimmtheit jetzt in der Qualität gesehen wird, die subjektiv empfunden wird.

Die Entwicklung des erkennenden Geistes besteht nach Hegel darin, über die anschauende, immer nur auf den je gegenwärtigen Einzelgegenstand bezogene Erkenntnis hinauszugehen und allgemeine, wesentliche Bestimmungen von Gegenständen zu erfassen, es geht ihm um die Gewinnung von höherer Allgemeinheit der Erkenntnis. Hierfür ist die Entwicklung eines angemessenen Darstellungs- oder Ausdrucksmittels – der Sprache – für Erkenntnisse erforderlich. Hegels Erkenntnistheorie enthält somit eine Sprachphilosophie.

³¹⁰ vgl. Hegel TWA Bd 10, E III, 229ff.

„Es folgt noch aus dem Gesagten, daß Lesen- und Schreibenlernen einer Buchstabenschrift für ein nicht genug geschätztes, unendliches Bildungsmittel zu achten ist, indem es den Geist von dem sinnlich Konkreten zu der Aufmerksamkeit auf das Formellere, das tönende Wort und dessen abstrakte Elemente, bringt und den Boden der Innerlichkeit im Subjekte zu begründen und rein zu machen ein Wesentliches tut. – Die erlangte Gewohnheit tilgt auch später die Eigentümlichkeit der Buchstabenschrift, im Interesse des Sehens als ein Umweg durch die Hörbarkeit zu den Vorstellungen zu erscheinen, und macht sie für uns zur Hieroglyphenschrift, so daß wir beim Gebrauche derselben die Vermittlung der Töne nicht im Bewußtsein vor uns zu haben bedürfen; Leute dagegen, die eine geringe Gewohnheit des Lesens haben, sprechen das Gelesene laut vor, um es in seinem Tönen zu verstehen. Außerdem daß bei jener Fertigkeit, welche die Buchstabenschrift in Hieroglyphen verwandelt, die durch jene erste Einübung gewonnene Abstraktionsfähigkeit bleibt, ist das hieroglyphische Lesen für sich selbst ein taubes Lesen und ein stummes Schreiben; das Hörbare oder Zeitliche und das Sichtbare oder Räumliche hat zwar jedes seine eigene Grundlage zunächst von gleichem Gelten mit der anderen; bei der Buchstabenschrift aber ist nur *eine* Grundlage, und zwar in dem richtigen Verhältnisse, daß die sichtbare Sprache zu der tönenden nur als Zeichen sich verhält; die Intelligenz äußert sich unmittelbar und unbedingt durch Sprechen.“³¹²

In der „denkenden“ Erkenntnis schließlich kommt die Entwicklung des erkennenden Geistes zum Abschluss. Hegel definiert den Standpunkt dieser

³¹¹ Hegel TWA Bd 10, E III, 235

Erkenntnis durch die Gewissheit, dass die allgemeinen, begrifflichen Inhalte, die gedacht werden, zugleich zur Wirklichkeit gehören, dass also die Wirklichkeit begrifflich verfasst ist. Diese Identitätsthese setzen wir nach Hegel voraus, wenn wir über die Wirklichkeit urteilen, wenn wir also etwas von der Welt denken:

„Das *Denken* ist das *Sein*. Dennoch liegt allem unserem Tun die Voraussetzung der Einheit des Denkens und des Seins zugrunde. Diese Voraussetzung machen wir als vernünftige, als denkende Wesen“³¹³.

Mit dem Standpunkt des Denkens gelangt der erkennende Geist dazu, Sachverhalte in der Welt mit genau den Strukturen zu identifizieren, in denen sich sein selbstbewusstes Denken bewegt. Damit ist die Fremdheit der Welt grundsätzlich überwunden. Inwieweit es nun gelingt, sich die Wirklichkeit tatsächlich im Denken anzueignen, hängt davon ab, inwieweit ein angemessenes Verständnis dessen entwickelt wird, was Begriffe eigentlich sind. Der subjektive Geist, wie Hegel ihn beschreibt bleibt in dieser Hinsicht noch unzulänglich. Hier gelten Begriffe als abstrakte Strukturen, aus denen die Wirklichkeit nicht vollständig zu verstehen ist, Begriffe sind dem „gewöhnlichen“ Denken zufolge immer in einer konkret bestimmten Weise instanziiert, die man aus ihnen nicht verstehen kann. Es bleibt hier also in der Wirklichkeit ein Gehalt übrig, der sich nicht aus dem Begrifflichen ergibt. Daher kommt der subjektive Geist, das „gewöhnliche“ Denken nicht dahin, sich die Wirklichkeit vollständig anzueignen. Es bedarf also eines Verständnisses des Begriffs, bei dem man sagen kann, dass Begriffe sich selbst realisieren, dass sie den realen Gehalt, der in der Wirklichkeit zu

³¹² Hegel TWA Bd 10, E III, 276f.

ihnen hinzutritt, selbst hervorbringen.

Dies geschieht nun aber tatsächlich dort, wo wir Handeln; im Handeln leitet ein Begriff, als Zweckbegriff, seine eigene Verwirklichung. Hier ist das Realisiertsein des Begriffs also aus dem Begriff zu verstehen. Wenn man nun sagen kann, daß es eine Welt gibt, die nichts anderes ist als ein Willensprodukt, dann wäre dies ein Wirklichkeit, die uns als Denkenden in keiner Weise mehr fremd ist, da sie ja aus dem Denken heraus erzeugt wird. Dies ist nun nach Hegel die soziale, rechtlich-sittliche Welt, in ihr erfahren wir nach Hegel zuallererst, was es heißt, dass eine Wirklichkeit ganz und gar unsere ist. Darauf, das heißt, auf Hegels Theorie des „objektiven“, seine Welt schaffenden Geistes solle es im anschließenden Abschnitt dieser Arbeit gehen. Der Abschluss der Philosophie des subjektiven Geistes, Hegels Auseinandersetzung mit dem „praktischen Geist“, soll dabei als Ausgangspunkt dienen.

³¹³ Hegel TWA Bd 10, E III, 284

12 Hegels Philosophie des objektiven Geistes

In der Hinwendung zu Hegels Philosophie des „objektiven“ Geistes, soll vom praktischen Teil der „Psychologie“ ausgegangen werden, der die Wirklichkeitsaneignung zum Thema hat, die das einzelne Bewusstsein im Handeln vollzieht. Mit diesem Abschnitt soll der Übergang zur Philosophie des objektiven Geistes, also zur „Rechtsphilosophie“ Hegels geleistet werden. Hegels Absicht ist es hier, zu zeigen, dass die Freiheit des Willens durch das in der Rechtsphilosophie zu beschreibende Gefüge von Institutionen allererst ermöglicht ist, und damit durch die objektiviert Form, die der Geist annimmt, indem er eine soziale, institutionelle Welt erschafft. Hierfür muss Hegel zunächst zeigen, dass und wie das einzelne Bewusstsein überhaupt einen Willen ausbildet, dem „Freiheit“ zukommt. Die Freiheit des Willens wurde bisher noch nicht systematisch eingeführt; weder der Seele, dem „Naturgeist“, noch der in der enzyklopädischen „Phänomenologie“ des Geistes betrachteten, sich gegen alle Gegenständlichkeit absetzenden Selbstgewissheit ist ein solcher Wille bereits zuzuerkennen. Der Seele als solcher fehlt die für Freiheit erforderliche Distanz zum eigenen natürlichen Dasein, der reinen Selbstgewissheit dagegen das Moment der positiven Bestimmung zu etwas, die zum Wollen gehört. Erst eine Selbstgewissheit, die sich mit objektiver Bestimmtheit „versöhnt“ hat, die sich in ihr verwirklichen zu können glaubt, kann eigentliches Wollen zuerkannt werden. Daher wird der Wille erst in der „Psychologie“ behandelt, wo es ja um das Bewusstsein geht, das sich die Welt aneignet, das also ein „positives“ Verhältnis zu ihr hat und insofern „Vernunft“ ist.

Analog zur Darstellung des „theoretischen“ Geistes beschreibt Hegel verschiedene Entwicklungsstufen, durch die das Bewusstsein sich zunehmend

vom partikularen Standpunkt eines empfindenden Lebewesens befreit, auf dem es sich zunächst befindet. Während es bei der Darstellung des theoretischen Geistes darum ging, wie von hier aus das Bewusstsein gewonnen werden kann, eine objektive Wirklichkeit denkend zu erfassen, geht es nun darum, wie von diesem Standpunkt ausgehend das Bewusstsein der Willensfreiheit gewonnen werden kann. Dieses Bewusstsein stellt sich als Ergebnis eines Befreiungsprozesses dar; Freiheitsbewusstsein wird von Hegel nicht als unmittelbarer, ursprünglicher Besitz des Geistes verstanden. Hegel geht dabei von einem Zustand des Bewusstseins aus, der zwar schon eine praktische Bedeutung hat, der aber noch als eine natürliche Zuständigkeit „vor“ allem Freiheitsbewusstsein gelten muss. Hegel bezeichnet ihn als „praktisches Gefühl“, womit das Gefühl der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit eines Zustands gemeint ist. Dieses Gefühl schließt für sich noch kein Bewusstsein eigenen Handelns oder eines eigenen Willens ein; es bezieht sich auf den gegebenen Zustand des Subjekts als etwas, das ihm widerfährt. „Praktisch“ ist das Gefühl der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit aber doch insofern, als es eine „Differenz“, nämlich ein Verhältnis zwischen dem, was sein „soll“, und dem was „ist“ einschließt. Dass der Zustand annehmlich ist heißt, dass er so ist, wie er aus der Sicht des Empfindenden sein soll; und der unannehmliche Zustand ist für ihn einer, der nicht bestehen soll. Annehmlichkeits- bzw. Unannehmlichkeitsgefühle beruhen als solche darauf, dass Zustände als einer Forderung unterliegend verstanden werden. Das empfindende Subjekt macht hier seine eigenen Bedürfnisse zum Maßstab des „Istzustands“.³¹⁴

Im praktischen Gefühl als bloßes Annehmlichkeits- oder Unannehmlichkeitsgefühl stellen sich die eigenen Zustände noch als etwas Gegebenes oder

³¹⁴ vgl. Hegel TWA Bd 10, E III, 292f.

Erlittenes dar. Die nächste Stufe in der Entwicklung des praktischen Geistes muss offenbar darin bestehen, dass das empfindende Subjekt darauf ausgeht, die Übereinstimmung der Wirklichkeit mit dem als eine an sie ergehende „Forderung“ verstandenen Bedürfnis selbst herbeizuführen. Dieser Schritt wird nun nach Hegel mit dem „Triebbewusstsein“ getan. Mit ihm wird das Bewusstsein ursprünglich ausgebildet, die Wirklichkeit aus sich heraus verändern und bestimmen zu können. Denn der Trieb ist ja im Subjekt selbst gegründet; und er geht auf einen noch nicht bestehenden Zustand aus.³¹⁵

„Im praktischen Gefühl ist es zufällig, ob die unmittelbare Affektion mit der inneren Bestimmtheit des Willens übereinstimmt oder nicht. Diese *Zufälligkeit*, dies *Abhängigsein* von einer *äußeren* Objektivität, widerspricht dem sich als das An-und-für-sich-Bestimmte erkennenden, die Objektivität in seiner Subjektivität enthalten wissenden Willen. Dieser kann deshalb nicht dabei stehenbleiben, seine immanente Bestimmtheit mit einem Äußerlichen zu *vergleichen* und die Übereinstimmung dieser beiden Seiten nur zu *finden*, sondern er muß dazu fortschreiten, die Objektivität als ein *Moment* seiner Selbstbestimmung zu *setzen*, jene Übereinstimmung, seine Befriedigung, also selber *hervorzubringen*. Dadurch entwickelt sich die wollende Intelligenz zum *Triebe*. Dieser ist eine subjektive Willensbestimmung, die sich selber ihre Objektivität gibt.“³¹⁶

Hegel erörtert hier den Trieb und bringt bereits den Begriff des „Willens“ in den Fokus. Im Triebbewusstsein ist das Subjekt darauf aus, die Wirklichkeit zu seiner zu machen, die ihm entsprechende Realität selbst zu etablieren,

³¹⁵ vgl. Hegel TWA Bd 10, E III, 290ff.; vgl. Won 2002, 73ff.

und dies ist die Grundstruktur des Willens. Hegel nimmt hier einen Gedanken auf, der sich bereits bei Reinhold und bei Fichte findet, die das praktische Bewusstsein auch schon im Ausgang vom Triebbewusstsein rekonstruiert haben.

Sofern es auf Triebbefriedigung aus ist, ist das praktische Bewusstsein allerdings noch ganz beherrscht von seiner je gegenwärtigen natürlichen Bestimmtheit. Von „Freiheit“ kann hier insofern noch nicht gesprochen werden. Freiheit erfordert, dass der Wille, wie Hegel dies ausdrückt, „reflektierender Wille“ wird. Damit ist gemeint, dass der Wille sich von den je gegenwärtig empfundenen Antrieben distanziert und ihnen als eine Entscheidungsinstanz gegenübertritt, als ein Subjekt also, welches unter den Trieben diejenigen auswählt, die allein oder vorrangig zu befriedigen sind. Damit ergibt sich eine neue Bedeutung der Zugehörigkeit von Antrieben zum Subjekt. Sie sind jetzt nicht mehr „seine“ lediglich in dem Sinn, dass sie tatsächlich auftreten beziehungsweise von ihm erlebt werden; vielmehr sind Antriebe „eigene“, weil das Subjekt sie in eigener Entscheidung zu seinen gemacht hat, weil es sich für sie beziehungsweise für ihre Befriedigung entschieden hat. Damit, dass er diesen Standpunkt erreicht hat, ist der Wille nach Hegel „an sich frei“. Dem philosophischen Sprachgebrauch der Zeit entsprechend bezeichnet Hegel das Wahl- oder Entscheidungsvermögen als „Willkür“. Der Begriff der Freiheit wird in Hegels Philosophie des subjektiven Geistes in der Betrachtung der „Willkürfreiheit“ eingeführt.

„Der Wille als denkend und an sich frei unterscheidet sich selbst von der *Besonderheit* der Triebe und stellt sich als einfache Subjektivität des Denkens über deren mannigfaltigen Inhalt; so ist er

³¹⁶ Hegel TWA Bd 10, E III, 295

reflektierender Wille. [...] Eine solche Besonderheit des Triebs ist auf diese Weise nicht mehr unmittelbar, sondern erst die *seinige*, indem er sich mit ihr zusammenschließt und sich dadurch bestimmte Einzelheit und Wirklichkeit gibt. Er ist auf dem Standpunkt, zwischen Neigungen zu *wählen*, und ist *Willkür*.“³¹⁷

Hegels Einführung des Begriffes Trieb, respektive der Begierde, in seine Konzeption des Selbstbewusstseins hat zu widersprüchlichen Bewertungen geführt. So bemerkt Höhle lediglich, in der Begierde sei eine Spannung zwischen Subjekt und Objekt erkannt, die in der Befriedigung aufgehoben werde.³¹⁸ Drüe drückt seinen Vorbehalt gegen dieses Lehrstück Hegels deutlich aus, wenn er festhält, diese kognitivistische Triebkonzeption rufe „nur noch Kopfschütteln“ hervor.³¹⁹ Inhaltlich bedeutet für Siep die Realisierung des Selbstbewusstseins in der Begierde, dass die völlige Instrumentalisierung der sinnlichen Welt erwiesen werden solle³²⁰. Der Autor bringt Begierde und Aneignung dabei – jedoch ohne diesen Gedankengang fortzuführen – in Zusammenhang: „Die Welt unter dem Gesichtspunkt der Begierde zu sehen und sich entsprechend anzueignen ist die elementarste Form der Demonstration ihres bloßen ‚Für mich Seins‘.“³²¹ In Sieps Gedankenverbindung von „Begierde“ und „Aneignung“ ist impliziert, dass das Selbstbewusstsein in seiner Entwicklung eine praktische Wendung nimmt. Diese Einschätzung findet sich explizit bei Marx, der – wenn auch anlässlich der frühen Phänomenologie des Geistes – feststellt, das Selbstbewusstsein vollziehe sich „durch die Tat“³²²,

³¹⁷ Hegel TWA Bd 10, E III, 299

³¹⁸ vgl. Höhle 1987, 371

³¹⁹ Drüe 2001, 345ff.

³²⁰ Vgl. Siep 1998, 109

³²¹ Siep 1998, 100

³²² Marx 1986, 26ff.

praktisch, indem es eine Negation an der Welt vornehme. Die Begierde sieht er nicht mehr tierisch, sondern in Bezug zur Arbeit gedacht und somit als Grundlage für Sittlichkeit. Letztlich sei die Begierde auf sich selbst gerichtet und nehme nur den Umweg über den Gegenstand.

In der Folge thematisiert Hegel den Begriff der „Freiheit“ im Kontext der Verfassung des Selbstbewusstseins. Hierbei führt er die Prinzipien des Selbstbewusstseins und der Freiheit, auf denen bei Kant jeweils theoretische und praktische Philosophie fußen, im Zentrum seiner Lehre vom Selbstbewusstsein zusammen. Wesentlich für die Freiheit des Willens ist es nach Hegel erstens, dass der Wille sich von allen gegebenen Antrieben „unterscheidet“ und ihnen insofern als unbestimmte, „einfache“ Subjektivität gegenübertritt; und zweitens, dass er sich aus dieser Unbestimmtheit heraus bestimmt, sich mit einem besonderen Trieb „zusammenschließt“. Die Willensstruktur, auf die Hegels Freiheitsbegriff abzielt, ist also die der Selbstbestimmung. Mit der Rede von der „einfachen Subjektivität“ als der ursprünglichen Unbestimmtheit des Willens drängt sich nun ein Zusammenhang des Freiheitsbegriffs mit Hegels Darstellung des Selbstbewusstseins auf. Denn von dessen „Negativität“, seiner Fähigkeit, sich von jeder Bestimmtheit zu distanzieren und damit ein unbestimmtes, „reines“ Ich zum Inhalt zu haben, geht Hegel in seiner Erörterung des Selbstbewusstseins aus. Man kann nun annehmen, dass diese Negativität des Selbstbewusstseins eine Bedingung der Freiheit ist, weil sie die Distanz zu gegebenen eigenen Antrieben verschafft, die Voraussetzung der Selbstbestimmung des Willens ist. Zur Freiheit gehört zudem auch, nicht bei dieser Distanz stehen zu bleiben, sondern dazu überzugehen, eine bestimmte Ausrichtung als die eigene anzuerkennen und insofern die Distanz aus sich heraus aufzugeben. Dieser Schritt führt zu einem eigentümlichen Sinn der „Meinigkeit“ einer Be-

stimmung. Wenn man ausdrückt, dass man einen bestimmten festen Vorsatz hat, ist damit eine andere Zugehörigkeit gemeint als wenn man äußert, dass man Schmerzen hat; mit dem Vorsatz identifiziert man sich in einer Weise, in der man sich mit den Schmerzen nicht identifiziert. Dass man sich mit dem Vorsatz identifiziert, heißt nun jedoch nicht, dass der Wille mit ihm schlichtweg identisch wäre, man hat den Vorsatz zum eigenen gemacht, insofern ist hier eine vorgängige Unbestimmtheit des Willens vorausgesetzt.

Hegel definiert den freien Willen als Einheit des Intellekts mit dem Willen. Ein Wille, der nicht handelt, ist damit für ihn kein Wille. Freiheit ist für Hegel immer Willensfreiheit und darüber hinaus immer selbstbezüglich. Das Hegelsche Selbstbewusstsein ist dadurch charakterisiert, dass sein Selbstverständnis im Gegensatz zum vorgestellten Gegenstand gewonnen wird.

„Die Wahrheit des Bewußtseins ist das *Selbstbewußtsein* und dieses der Grund von jenem, so daß in der Existenz alles Bewußtsein eines anderen Gegenstandes Selbstbewußtsein ist; ich weiß von dem Gegenstande als dem meinigen (er ist meine Vorstellung), ich weiß daher darin von mir. – Der Ausdruck vom Selbstbewußtsein ist Ich = Ich; – *abstrakte Freiheit*, reine Idealität. – So ist es ohne Realität, denn es selbst, das *Gegenstand* seiner ist, ist nicht ein solcher, da kein Unterschied desselben und seiner vorhanden ist.“³²³

Hier ist das „Ich“ als die nicht hinwegdenkbare Form angesprochen, innerhalb derer sich alle Erfahrung konstituiert. Zugleich aber bleibt das, von

Kant in der Kritik der reinen Vernunft, gewonnene Selbstbewusstsein unauflösbar ein mittelbares, welches sich nur dadurch über sich selbst belehren kann, dass es sich als Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung erschließt. Weiterhin weiß es sich aber auch, wie Hegel es ausdrückt, an sich im Gegenstande anwesend, eben weil das Ich die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung ist. Hegel hält ein bloß mittelbares Selbstbewusstsein für defizitär und seine Anerkennungstheorie ist der Weg, zu einem unmittelbaren, das heißt nur mit sich selbst vermittelten Selbstbewusstsein. Der angeführte Satz des mittelbaren Selbstbewusstseins enthält für Hegel einen performativen Widerspruch. In der Möglichkeit, von aller Gegenständlichkeit zu abstrahieren, kommt das Ich zwar zu sich. Zugleich verliert es damit aber jede Gegenständlichkeit, derer es sich bewusst sein könnte. Belässt es aber den Gegenstand, so wie er dem Ich erscheint, ist es sich nicht mehr sich selbst bewusst. Das Ich kann sich seiner selbst daher nur dann gewiss werden, wenn es sich selbst in der Gegenständlichkeit erscheint.

Hegel hat die Willensstruktur, die er mit dem Freiheitsbegriff verbindet, in der „großen“ Rechtsphilosophie aus dem Jahr 1821 als eine Bestimmung des ursprünglich unbestimmten „Ich“ beziehungsweise des Selbstbewusstseins beschrieben:

„Der Wille enthält [...] das Element der *reinen Unbestimmtheit* oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandene oder, wodurch es sei, gegebene und bestimmte Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der *absoluten*

³²³ Hegel TWA Bd 10, E III, 213

Abstraktion oder *Allgemeinheit*, das reine *Denken* seiner selbst. [...] Ebenso ist *Ich* das Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur *Unterscheidung*, *Bestimmen* und *Setzen* einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands. - Dieser Inhalt sei nun weiter als durch die Natur gegeben oder aus dem Begriffe des Geistes erzeugt. Durch dies Setzen seiner selbst als eines *bestimmten* tritt *Ich* in das Dasein überhaupt; - das absolute Moment der *Endlichkeit* oder *Besonderung* des Ich. [...] Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; – die *in sich* reflektierte und dadurch zur *Allgemeinheit* zurückgeführte *Besonderheit*; – *Einzelheit*; die *Selbstbestimmung* des Ich, in einem sich als das Negative seiner selbst, nämlich als *bestimmt*, *beschränkt* zu setzen und bei sich, d. i. in seiner *Identität mit sich* und *Allgemeinheit* zu bleiben, und in der Bestimmung, sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen. – Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese *Beziehung auf sich* ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und *ideelle*, als eine bloße *Möglichkeit*, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. – Dies ist die *Freiheit* des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht wie die Schwere die Substantialität des Körpers³²⁴.

Wenn Hegel sagt, dass der Wille als Willkür „an sich frei“ sei, dann ist damit also gesagt, dass die Fähigkeit des Selbstbewusstseins, zu gegebenen Bestimmungen in Distanz zu gehen und sie aus dieser Distanz heraus als „eigene“ zu setzen, hier tatsächlich ausgeübt wird. Dennoch ist die Verwirklichung der Freiheit, um die es in der Rechtsphilosophie gehen soll, mit

³²⁴ Hegel TWA Bd 7, R, 49ff.

der Willkür noch nicht erreicht. Denn in der Willkür, so wie Hegel sie versteht, ist das Selbstbestimmungsvermögen im Dienste eines übergeordneten Zwecks ausgeübt, der sich aus unserem natürlichen Dasein ergibt: der Glückseligkeit. Der Wille tritt hier also jedem gegebenen Antrieb als distanzierte Entscheidungsinstanz gegenüber; er geht keinem unreflektiert nach, sondern erst, wenn er sich selbst dazu bestimmt hat, dessen Befriedigung zu seinem Ziel zu machen. All dies geschieht nur, um die Befriedigung der Neigungen insgesamt rational zu organisieren, um sie zu maximieren und damit „Glückseligkeit“ zu erreichen. Die Freiheit des Willens wird hier also ausgeübt, um dadurch etwas anderes – Glückseligkeit – zu erreichen; der freie Wille wird hier instrumentalisiert. Hegel drückt dies so aus: der freie Wille hat hier nicht sich selbst zum „Inhalt und Zweck“³²⁵. Daher ist die eigentliche Verwirklichung der Freiheit hier noch nicht erreicht.³²⁶

Die Angabe Hegels, dass in der rationalen Verfolgung der Glücks die Freiheit noch nicht verwirklicht sei, erinnert an entsprechende Bemerkungen Kants über die „Klugheit“. Hier sagt Kant: In der zweckrationalen Verfolgung der Glückseligkeit wird der Wille nur instrumentell eingesetzt, zu einem mit unserer Bedürftigkeit gegebenen Ziel. Freiheit erfordert es aber, dass der Wille – die praktische Vernunft – unabhängig von einer ihm vorgegebenen Zwecksetzung unser Handeln bestimmt. Nach Kants Auffassung ist dies nur möglich, wenn der Wille durch die „Form“, das heißt die Verallgemeinerbarkeit, der Maximen bestimmt wird, und damit in einer Weise, die von jeder Zwecksetzung überhaupt unabhängig ist.³²⁷ Auch Hegel fragt, wie es möglich ist, dass der Wille anders denn als Mittel zur Glückseligkeit

³²⁵ Hegel TWA Bd 7, R, 72

³²⁶ vgl. Stederoth 2001, 383ff.

³²⁷ vgl. Kant KpV 28ff. u. 55ff.

eingesetzt wird, so dass er wirklich frei ist.

Hegel geht in der Beantwortung dieser Frage einen anderen Weg als Kant, er führt an, dass die Freiheit des Willens in der rationalen Verfolgung des Glücks bereits ausgeübt wird, der Wille ist hier bereits „an sich frei“. Der freie Wille hat hier etwas anderes als sich selbst zum Zweck, eben die Glückseligkeit. Um nicht mehr instrumentalisiert zu sein, müsste der freie Wille stattdessen sich selbst zum Inhalt oder Zweck haben. Wahrhaft frei ist der Wille erst dann, wenn er nichts anderes will als sich selbst, wenn er seine Freiheit zu seinem Inhalt und Ziel macht. Dann ist er nicht mehr nur „an sich“, sondern auch „für sich frei“. Damit der Wille deinstrumentalisiert wird, hat man sich also nicht, wie Kant folgert, auf die „Form“ des Willens zurückzuziehen; vielmehr muss der Inhalt des freien Willens er selbst werden. Der wahrhaft freie Wille ist somit der selbstbezügliche Wille, der Wille, der nicht nur „an sich“, sondern auch „für sich“ frei ist. Hierzu folgende Zitate aus der Einleitung der Grundlinien der Philosophie des Rechts:

„So ist der wahrhafte Wille, daß das, was er will, sein Inhalt, identisch mit ihm sei, daß also die Freiheit die Freiheit wolle.“³²⁸

„Das Selbstbewußtsein des Willens, als Begierde, Trieb, ist *sinnlich*, wie das Sinnliche überhaupt die Äußerlichkeit und damit das Außer-sichsein des Selbstbewußtseins bezeichnet. Der *reflektierende* Wille hat die zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der *an und für sich seiende* Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit zu seinem

³²⁸ Hegel TWA Bd 7, R, 74

Gegenstände – der Allgemeinheit, welche eben dies ist, daß die *Unmittelbarkeit* der Natürlichkeit und die *Partikularität*, mit welcher ebenso die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervor-gebracht wird, in ihr aufgehoben ist. Dies Aufheben aber und Er-heben ins Allgemeine ist das, was die Tätigkeit des *Denkens* heißt. Das Selbstbewußtsein, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, tut dies als das im Willen sich *durchsetzende Denken*. Hier ist der *Punkt, auf welchem es er-hellt*, daß der Wille nur als *denkende* Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist.“³²⁹

Der erste der beiden vorstehenden Zitate meint, dass der Wille von einem bestimmten Verständnis seiner selbst als frei – einem bestimmten Freiheits-verständnis – geleitet ist und die so verstandene Freiheit bewusst realisiert. Sofern dies geschieht, kann man sagen, dass der freie Wille sich selbst zum Inhalt hat oder „sich“ will. Das wesentliche ist hier also, dass der Wille nichts anderes als das, was für ihn seine Freiheit bedeutet, verwirklichen will. Damit lassen sich nun zwei für Hegels Philosophie des objektiven Geistes wichtige begriffliche Zuordnungen nachvollziehen.

Erstens identifiziert Hegel mit dem „an und für sich freien Willen“³³⁰ die „Idee der Freiheit“³³¹. Den Begriff der „Idee“ versteht Hegel hierbei ab-gehängt von Kant und Fichte; während diese unter einer „Idee“ einen Be-griff utopischen Inhalts, dem man sich nur ins Unendliche annähern kann, ohne ihn jemals zu verwirklichen, meint Hegel gerade das Gegenteil, einen bereits vollständig verwirklichten Begriff. Damit, dass der an und für sich

³²⁹ Hegel TWA Bd 7, R, 72

³³⁰ Hegel TWA Bd 7, R, 66

³³¹ Hegel TWA Bd 7, R, 83

freie Wille mit der Idee der Freiheit identifiziert wird, wird gesagt, dass Freiheit hier allererst im eigentlichen Sinn verwirklicht wird. Denn hier wird Freiheit zum Ziel oder Inhalt des Willens, dem es jetzt um deren Verwirklichung geht. Erst damit gibt es eine Wirklichkeit, deren Sinn darin besteht, Realisation von Freiheit zu sein.

Zweitens identifiziert Hegel mit dem an und für sich freien Willen das Recht³³². Überall dort also, wo der Wille von einem bestimmten Verständnis seiner Freiheit geleitet ist, wo es ihm um seine Freiheit geht, spricht Hegel von einem „Recht“. Damit ist nun offenbar ein ziemlich weit gefasster Rechtsbegriff gegeben, der über das hinausgeht, was darunter für gewöhnlich verstanden wird. Darauf weist Hegel auch ausdrücklich hin:

„Diese Realität überhaupt als *Dasein* des freien Willens ist das *Recht*, welches nicht nur als das beschränkte juristische Recht, sondern als das *Dasein aller* Bestimmungen der Freiheit umfassend zu nehmen ist“³³³.

Hinsichtlich dem „beschränkten juristischen Recht“ hat Hegel in erster Linie das Privatrecht im Sinn, welches dennoch unter den Hegelschen Rechtsbegriff fällt, denn privatrechtliche Institutionen werden ja um der Gewährleistung der Freiheit willen eingesetzt; indem solche Institutionen etabliert werden, was willentlich geschieht, geht es dem Willen um seine Freiheit, sie ist hier Inhalt und Zweck. Das Privatrecht bietet sich als ein gutes Beispiel für Hegels Verständnis von verwirklichter Freiheit: Hier ist eine objektive Wirklichkeit, konkret Institutionen, wesentlich Ausdruck eines bestimmten Verständnisses von Freiheit, denn:

³³² vgl. Hegel TWA Bd 7, R, 61

„Zur *Idee* der Freiheit gehört dagegen, daß der Wille seinen *Begriff*, die *Freiheit selber*, zu seinem Inhalte oder Zwecke macht. Wenn er dies tut wird er *objektiver* Geist, baut sich eine Welt seiner Freiheit auf und gibt somit seinem wahrhaften Inhalte ein selbständiges Dasein. Zu diesem Ziele gelangt aber der Wille nur dadurch, daß er seine Einzelheit abarbeitet, daß er seine in dieser nur *an sich* seiende Allgemeinheit zum *an und für sich* allgemeinen Inhalte entwickelt“³³⁴.

Dies ist jedoch nicht der einzige Fall, in dem man von einem „Recht“ im Sinne Hegels sprechen kann. Denn ein bestimmtes Freiheitsverständnis ist offenbar auch dort leitend, wo Personen sich als moralische Subjekte verstehen und verwirklichen wollen; der Unterschied besteht darin, dass hier ein ganz anderer Freiheitsbegriff leitend ist als im Privatrecht, wo unter Freiheit das Verfügen über Eigentum verstanden wird. Moralität ist also, nach Hegel, ein anderes „Recht“ als das im engen Sinn juristische. Wiederum ein anderes Freiheitsverständnis ist schließlich dort leitend, wo Personen ihre Freiheit damit verwirklicht sehen, dass sie an bestehenden Sitten und Institutionen partizipieren, mit denen sie sich identifizieren. Dieser Freiheitssinn ist mit dem gegeben, was Hegel „Sittlichkeit“ nennt; er ist offenbar sowohl vom privatrechtlichen, als auch vom moralischen Freiheitsverständnis zu unterscheiden. Mit der Sittlichkeit ist ein weiteres „Recht“ gegeben, eine Weise, in der es dem Willen um seine Freiheit geht, in der diese sein Inhalt und Zweck ist:

„Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein

³³³ Hegel TWA Bd 10, E III, 304

eigentümliches Recht, weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Dasein der *Freiheit* ist“³³⁵.

Der Aufbau der Hegelschen Rechtsphilosophie folgt entsprechend der Unterscheidung der drei oben genannten Freiheitsbegriffe. Hegel gliedert nach dem abstrakten Recht, der Moralität und der Sittlichkeit, letztere unterteilt er nach der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und letztlich dem Staat.

In jedem Teil der Rechtsphilosophie geht es darum, dass ein bestimmtes Freiheitsverständnis zum Inhalt oder Zweck des Willens wird; es geht jeweils um eine „Gestalt“ des an- und für sich freien Willens. Man könnte den Aufbau der Rechtsphilosophie so verstehen, dass hier einfach verschiedene Freiheitsbegriffe entwickelt werden, die jeweils ihr Eigenrecht haben und die mit ihren jeweiligen Geltungsbereichen gleichberechtigt koexistieren. Dies erschiene jedoch zu kurz gegriffen, für Hegel besteht ein Maßstab, an dem Freiheitsbegriffe sich messen lassen müssen, den „wahren“ Begriff der Freiheit, wie er sich in der Philosophie des subjektiven Geistes ergab. Das Wesentliche der Freiheit besteht demnach darin, dass der Wille, als eine ursprünglich allgemeine, gegen jeden besonderen Inhalt distanzierte Instanz, zu einer Bestimmtheit übergeht, mit der er sich identifiziert, die er als „seine“ setzt, wobei er sich in der Bestimmtheit nicht verliert, sondern seine ursprüngliche Allgemeinheit noch irgendwie ausdrückt. Diese, von einer ursprünglichen Allgemeinheit her konzipiert Einheit der Allgemeinheit des Willens und seiner Bestimmtheit ist die Struktur des freien Willens.

Die Stellung des abstrakten Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit in

³³⁴ Hegel TWA Bd 10, E III, 289

Hegels Rechtsphilosophie ergibt sich aus der Weise, in der sie jeweils zum Verständnis der „wahren“ Freiheitsstruktur beitragen, daraus, inwieweit diese Struktur in ihnen erfasst und verwirklicht ist. Dabei kommt Hegel zu dem Ergebnis, dass die Struktur einer sich bestimmenden Allgemeinheit des Willens erst im sittlichen Freiheitsverständnis angemessen erfasst und verwirklicht ist. Daher kommt die Rechtsphilosophie als Darstellung der verwirklichten Freiheit mit der Sittlichkeit zu ihrem Abschluss. Das Freiheitsverständnis des abstrakten Rechts und der Moralität erfasst dagegen nach Hegel die Struktur der Freiheit jeweils nur partiell beziehungsweise lediglich einseitig. Man könnte vereinfachend ausdrücken, dass hier jeweils nur eine notwendige, für sich aber noch nicht hinreichende Bedingung der Freiheit in den Blick tritt. Das abstrakte Recht und die Moralität erhalten somit den Sinn, Momente der Freiheit zum Ausdruck zu bringen, die in der Sittlichkeit als der vollständig verwirklichten Freiheit eingeschlossen sind. Hegel will über die Betrachtung des im engen Sinn rechtlichen und des moralischen Freiheitsverständnisses die ganze Struktur der Freiheit rekonstruieren, die mit der Sittlichkeit allererst realisiert ist. So geht es ihm jeweils darum, deren Grenzen als einem Konzept von Freiheit deutlich zu machen. Damit, dass sie lediglich für Momente der Sittlichkeit stehen, ist jedoch nicht ausgeschlossen, dass sie jeweils eine eigenständige Sphäre haben, in der sie Geltung besitzen und verwirklicht werden. Tatsächlich müsste dies so sein, denn in der „Idee“ müssen nach Hegel die Momente eines Begriffs auch jeweils zu einer eigenständigen Realisierung gelangen. Dass dies beim abstrakten Recht so ist, ist offenkundig, dieses hat seine eigenständige Geltungssphäre, Eigentumsverhältnisse werden privatrechtlich geregelt. Inwiefern und wo Hegel der Moralität eine eigene Sphäre zugesteht, und sie nicht lediglich als einen Aspekt der Sittlichkeit versteht, ist jedoch weit

³³⁵ Hegel TWA Bd 7, R, 83

weniger deutlich. Zunächst jedoch zum „abstrakten Recht“.

Im Privatrecht kommt nach Hegel der Gedanke der Allgemeinheit des Willens zur Geltung. Denn hier werden alle Einzelnen als „Person“, somit als rechtsfähiges Subjekt verstanden. Der Personenbegriff zielt also auf einen Aspekt der Willenssubjekte ab, hinsichtlich dessen sie alle gleich sind – auf das, was am Willen „allgemein“ ist. Das Allgemeinheitmoment des Willens besteht aber darin, dass er ursprünglich gegen alle Bestimmtheit distanziert, also „reines“, unbestimmtes Ich-Bewusstsein ist. Die Gleichheit aller Einzelnen, die im Personenbegriff gedacht wird, besteht darin, dass sie über ein solches abstraktes Ich-Bewusstsein verfügen. Darin, dass dieser Aspekt des freien Willens hier zur Geltung gebracht wird, sieht Hegel die positive Leistung des privatrechtlichen Freiheitsverständnisses.

„Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte, sonst inhaltslose *einfache* Beziehung auf sich in seiner Einzelheit, - das Subjekt ist insofern *Person*. In der *Persönlichkeit* liegt, daß ich als *Dieser* vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb und Begierde, sowie nach unmittelbarem äußerlichen Dasein) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das *Unendliche, Allgemeine* und *Freie* weiß. Die Persönlichkeit fängt erst da an, insofern das Subjekt nicht bloß ein Selbstbewußtsein überhaupt von sich hat als konkretem, auf irgendeine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewußtsein von sich als vollkommen

abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negiert und ungültig ist.“³³⁶

Zur Freiheit gehört aber auch das Moment des Übergehens zu einer Bestimmtheit, in der der Wille sich allererst realisiert. Dieser Aspekt des Willens kommt bei der privatrechtlichen Person darin zum Ausdruck, dass sie über Eigentum verfügt, also Gegenstände die „ihren“ nennen kann. Im je verschiedenen Eigentum haben die privatrechtlichen Personen also ihre Bestimmtheit, ihr „Dasein“.³³⁷ Damit ist der Aspekt der Bestimmung des Willens nach Hegel aber in einer höchst unzulänglichen Weise zur Geltung gebracht. Denn im Eigentum erlangt der Wille nur eine ihm äußerliche Weise der Verwirklichung. Damit ist mehr gemeint als nur, dass er sich in äußeren Gegenständen, in äußerem Hab und Gut verwirklicht. Vielmehr ist damit gesagt, dass für die privatrechtliche Person als solche die Bestimmtheit ihres Eigentums ganz unwesentlich ist. Ob ich dies oder das besitze, erwerbe oder veräußere, berührt mein Personsein im rechtlichen Sinn gar nicht, also nicht den Sinn, dem ich hier Willenssubjekt bin. Im privatrechtlichen Personenbegriff wird also keine Selbstbestimmung des Willens gedacht, derart, dass der Wille in der Bestimmtheit einen Ausdruck seiner selbst hätte, mit dem er sich identifiziert. Der privatrechtliche Wille bleibt vielmehr als solcher abstrakt; er steht seinem bestimmten Dasein gleichgültig gegenüber. Hier fehlt also die Bestimmung des Willens in dem Sinn, in dem sie nach Hegel für Freiheit wesentlich ist.

Hierauf beruht nun nach Hegel der abstrakte oder formale Charakter des Rechts. Da dem Personenbegriff zufolge keine bestimmten Inhalte als für

³³⁶ Hegel TWA Bd 7, R, 93

³³⁷ vgl. Hegel TWA Bd 10, E III, 306

den Willen wesentlich oder „richtig“ gelten können, kann das Privatrecht keine positiven Pflichten enthalten, sondern nur einschränkende Verbote. Diese Verbote haben den Sinn, die Koexistenz der willkürlich über Sachen verfügenden Personen zu ermöglichen. Es bestehen somit für die privatrechtliche Person als solche keine positiven Richtigkeiten oder Pflichten, diese wären ja Bestimmtheiten, mit denen sie sich identifizieren würde, die sie als für sich wesentlich ansehen würde. Vielmehr, so Hegel, gibt es im abstrakten Recht „[...] nur Rechtsverbote, und die positive Form von Rechtsgeboten hat ihrem Inhalt nach das Verbot zugrunde liegen“³³⁸, die Forderung etwa, das Eigentum anderer Personen zu respektieren bedeutet eigentlich das Verbot, Eigentumsrechte Anderer zu missachten.

Hinsichtlich des Begriffs der „Moralität“ verfolgt Hegel in seiner Rechtsphilosophie den Anspruch, ein Freiheitsverständnis zur Geltung zu bringen, das den im Personenbegriff des abstrakten Rechts verfehlten Aspekt der Freiheit in den Mittelpunkt zu stellen, den Aspekt also, dass der Wille sich in gewissem Sinn mit einem bestimmten Vorsatz oder Zweck identifiziert, in ihm einen „authentischen“ Ausdruck seiner selbst sieht. Insofern in der Rechtsphilosophie nichts anderes als dies mit „Moralität“ gemeint ist, geht es hier also noch nicht um das, was Moralität etwa bei Kant oder Fichte ist. Es geht um einen allgemeinen Aspekt selbstbestimmten Handelns, und noch nicht um einen spezifisch ethischen Sachverhalt:

„Das Moralische ist zunächst nicht schon als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte bestimmt, wie das Recht nicht unmittelbar das dem Unrecht Entgegengesetzte, sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl als des Un-

³³⁸ Hegel TWA Bd 7, R, 97

moralischen, der auf der Subjektivität des Willens beruht“³³⁹.

Am Ende des Moralitätsabschnitts in der Rechtsphilosophie ist von Moralität dann aber doch im anderen Sinn – im Sinn einer spezifisch ethischen Konzeption – die Rede. „Das Gute und das Gewissen“ ist der Titel des dritten Unterabschnitts; hier hat Hegel offenbar Fichtes Moralitätsverständnis im Auge, für das der Gewissensbegriff zentral ist. Es besteht aber durchaus ein Zusammenhang zu dem ersten Sinn von Moralität, der nur auf die Identifikation des Handelnden mit seinen Zwecksetzungen abzielt. Denn das ethische Moralitätsverständnis beinhaltet nach Hegel, dass die Absichten, mit denen wir uns am stärksten identifizieren, die für uns die subjektive Eindringlichkeit haben, auf die der Gewissensbegriff abzielt, genau die sind, durch die das „Gute“ verwirklicht wird. Dem Gewissensbegriff zufolge zeigt sich im unumstößlichen subjektiven Überzeugtsein des Subjekts von seinem Vorsatz, dass hier auch das objektiv Richtige, eben das moralisch Gute gewollt wird. Im subjektiven Überzeugtsein, für das der Gewissensbegriff steht, soll sich also das allgemeine, objektive Wollen des Guten bestimmen. Die starke Identifikation mit einem bestimmten Vorsatz wird im ethischen Moralitätskonzept also so ausgelegt, dass mit ihr auch schon die Struktur der Willensfreiheit realisiert ist; wo sie gegeben ist, soll der Wille, als wesentlich allgemeiner, sich bestimmen. Hegel ist jedoch der Auffassung, dass der Allgemeinheitsanspruch, der mit dem Gewissensbegriff verbunden wird, sich nicht einlösen lässt. Mit subjektiver Evidenz, und sei sie auch noch so eindringlich, lässt sich noch kein Anspruch auf objektive Richtigkeit verbinden. Wie im privatrechtlichen Personenbegriff der Wille ein abstrakt allgemeiner, sich nicht wirklich besondernder bleibt, so bleibt in der Moralität der Wille ein bloß partikularer, der nicht als sich bestimmende All-

³³⁹ Hegel TWA Bd 7, R, 207

gemeinheit zu verstehen ist. In beiden Konzeptionen wird nur jeweils einer der beiden Momente des freien Willens – seine ursprüngliche Unbestimmtheit und Allgemeinheit – ins Auge gefasst und realisiert. Erst in der Sittlichkeit werden nach Hegel diese beiden Momente, und damit die Freiheit verwirklicht.

Der Übergang von der Moralität zur Sittlichkeit kommt dabei in der These zum Ausdruck, die Sittlichkeit sei die „Wahrheit“ der Moralität.³⁴⁰ Damit ist gesagt, dass in der Sittlichkeit erreicht wird, was im moralischen Selbstverständnis gesucht, aber noch nicht wirklich etabliert wird – eine Bestimmtheit des Wollens, in dem sich der Gedanke vom objektiv Guten und Richtigen konkretisiert. Die Selbstbestimmung des Wollens ist als Bestimmung der Intention des Willens auf das objektive Gute zu verstehen – dieser Gedanke des moralischen Bewusstseins wird hier festgehalten. Aber die Struktur einer solchen sich bestimmenden Allgemeinheit kann nicht durch den Einzelnen aus sich heraus gewonnen werden, wie das moralische Bewusstsein meint. Einzelne können aus sich heraus nach Hegel keine verbindlichen Anforderungen, keine objektive Differenz von „richtig“ und „nicht richtig“ begründen. Dies ist vielmehr erst im Kontext einer sittlichen Gemeinschaft und ihrer Institutionen möglich, und somit in einer wesentlich kommunikativen Weise. Entsprechend beschreibt Hegel die Struktur der wesentlich gemeinschaftlichen Sittlichkeit so, dass in ihr die Struktur der sich bestimmenden Allgemeinheit des Willens sichtbar wird: Es gibt hier ein allgemeines Selbstverständnis, die Einzelnen orientieren sich an den allgemeinen Regeln und Institutionen des Gemeinwesens und bilden in deren Rahmen ihre bewusste Identität aus; dieses allgemeine Selbstverständnis ist derart, dass es sich in konkreten Handlungen darstellt, eben in den Hand-

³⁴⁰ vgl. Hegel TWA Bd 7, R, 286ff.

lungen, die im sittlichen Gemeinwesen tagtäglich praktiziert werden und die in der beständigen Ausübung zur Gewohnheit, zur „zweiten Natur“ werden, wie Hegel dies mit Aristoteles ausdrückt.³⁴¹ Im sittlichen Selbstverständnis ist also eine noch unbestimmte Allgemeinheit des Willens so ausgebildet, dass sie zugleich bestimmt ist, sich also in konkreten Absichten und Handlungen darstellt. In der Sittlichkeit gelingt es dem Willen demnach, seine Freiheit zum bewussten Inhalt zu machen und damit „an und für seiender Wille“ zu sein.

Unter der Überschrift „Sittlichkeit“ tritt Hegel also in eine Betrachtung der Sitten, Gewohnheiten und Institutionen ein, in denen der Gedanke vom objektiv Guten seine Verwirklichung finden soll. Hegel thematisiert hierbei den Unterschied zwischen Moralität und Sittlichkeit:

„*Moralität* und *Sittlichkeit*, die gewöhnlich etwa als gleichbedeutend gelten, sind hier in wesentlich verschiedenem Sinne genommen. Inzwischen scheint auch die Vorstellung sie zu unterscheiden; der Kantische Sprachgebrauch bedient sich vorzugsweise des Ausdrucks *Moralität*, wie denn die praktischen Prinzipien dieser Philosophie sich durchaus auf diesen Begriff beschränken, den Standpunkt der *Sittlichkeit* sogar unmöglich machen, ja selbst sie ausdrücklich zernichten und empören. Wenn aber Moralität und Sittlichkeit ihrer Etymologie nach auch gleichbedeutend wären, so hinderte dies nicht, diese einmal verschiedenen Worte für verschiedene Begriffe zu benutzen“³⁴².

Man kann annehmen, dass Hegel den Ausdruck „Sittlichkeit“ im Sinne des

³⁴¹ vgl. Hegel TWA Bd 7, R, 297f.

griechischen „ἥθος“ verwendet, das eine in Sitte, Brauch und Herkommen begründet Orientierung des Lebens meint. In einer Randnotiz in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie hat Hegel dies sehr deutlich gemacht:

„Sitte – ἥθος – die Alten wußten nichts vom Gewissen – Riemer: ἥθος ion. ἔθος – *Gewohnheit*, Gebrauch – (vorzüglich Wohnung bei Herodot) Herkommen des Menschen – *Sitte* – ob von *Sitz*? – *Gewohnheit*, Charakter, Miene – Im Stil und Deklamation ἡθικός, das Charakteristische – Weise des Seins und Lebens –“³⁴³

In der griechischen Polis der klassischen Zeit sah Hegel auch die Sittlichkeit sozusagen in Reinkultur verwirklicht. Hegel feierte die Polis bereits in seinen frühesten Schriften als eine Gemeinschaft, in der das Empfinden und Handeln der Einzelnen Ausdruck eines gemeinsam praktizierten Verständnisses des Guten ist. Die Gemeinschaft bedeutet hier nach Hegel eine Lebensform, in der die Einzelnen eine allgemeine Identität gefunden und verwirklicht haben. In der „Phänomenologie des Geistes“ wird dann unter der Überschrift „Sittlichkeit“ auch nichts anderes als die griechische Polisgemeinschaft thematisiert. Erst in der Rechtsphilosophie verfolgt Hegel die Frage, in welcher Weise Sittlichkeit unter modernen Bedingungen verwirklicht werden kann.

In Hegels Beschreibung der Struktur der Sittlichkeit treten drei Aspekte hervor, die für sie wesentlich sein sollen:

Erstens, das „objektiv Sittliche“, die Institutionen und die allgemeinen Regeln der Sitte. Diese sind „objektiv“, sofern sie unabhängig vom Einzel-

³⁴² Hegel TWA Bd 7, R, 88

nen bestimmt sind. Hegels These im Übergang von der Moralität zur Sittlichkeit ist es, dass eine solche unabhängig vom Einzelnen bestimmte Allgemeinheit das Wollen der Einzelnen fundieren muss. Aus sich heraus können sie keine objektive, verbindliche Unterscheidung zwischen „richtig“ und „nicht richtig“ etablieren. Im Hinblick darauf, dass das Handeln der Einzelnen durch ihnen vorgängige allgemeine Bestimmungen fundiert ist, bezeichnet Hegel das objektiv Sittliche als die „Substanz“ der Einzelnen.³⁴⁴

Zweitens, dass das Handeln der Einzelnen durch die „Substanz“ als ein ihnen vorgängiges Gefüge von Normen und Institutionen fundiert ist, bedeutet nicht etwa, dass es fremdbestimmt wäre. Dies würde einen Rückfall in eine Form von „Heteronomie“ bedeuten, in das, was Hegel in seinen Frühschriften als „Positivität“ bezeichnet und kritisiert hatte. Für die Sittlichkeit ist vielmehr kennzeichnend, dass die Einzelnen ihre Identität unter Bezug auf die Inhalte der Sitten und die Institutionen definieren, dass sie sich also mit der „Substanz“ in gewissem Sinn identifizieren:

„Die Substanz ist in diesem ihrem *wirklichen Selbstbewußtsein* sich wissend und damit Objekt des Wissens. Für das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältnis, daß *sie sind*, im höchsten Sinne der Selbstständigkeit, – eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht als das Sein der Natur. [...] Andererseits sind sie dem Subjekte nicht ein *Fremdes*, sondern es gibt das *Zeugnis des Geistes* von ihnen als von *seinem eigenen Wesen*, in welchem es sein *Selbstgefühl* hat und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt, – ein Verhältnis, das unmittelbar noch identischer als selbst *Glaube* und

³⁴³ Hegel TWA Bd 7, R, 302

Zutrauen ist“³⁴⁵.

Wenn Hegel dieses identifikatorische Moment der Sittlichkeit betont, dann führt er damit einen Gedanken weiter, der schon bei Fichte angelegt ist: den Gedanken einer normativ bestimmten Identität der Einzelnen, einer Identität also, die darin besteht, dass die Einzelnen es als für sich wesentlich verstehen, in bestimmter Weise handeln zu sollen. Während Fichte aber diesen Gedanken im Sinne einer je besonderen moralischen Identität der Einzelnen ausführt, ist nach Hegel eine solche Identität nur im Kontext eines gesellschaftlich praktizierten „ἥθος“ möglich.

Der dritte wesentliche Aspekt der Sittlichkeit besteht darin, dass das sittliche Selbstverständnis von den Einzelnen derart gelebt wird, dass es sich in einer zur „Gewohnheit“ werdenden Handlungsweise manifestiert. Nur sofern dies der Fall ist, sofern also die Einzelnen die allgemeinen Sitten konkret umsetzen, erhalten diese ihre vollständige Bestimmtheit und „Wirklichkeit“. Ohne das Handeln der Einzelnen würden sie abstrakte Gedanken bleiben; sie hätten keine Realität. Daher sagt Hegel:

„Die Subjektivität ist selbst die absolute Form und die existierende Wirklichkeit der Substanz, und der Unterschied des Subjekts von ihr als seinem Gegenstande, Zwecke und Macht ist nur der zugleich ebenso unmittelbar verschwundene Unterschied der Form“³⁴⁶.

Das Verhältnis zwischen allgemeiner Institution und Sitte einerseits und dem Selbstbewusstsein der Einzelnen ist hierbei in zwei Richtungen zu verstehen – im gelebten sittlichen Selbstverständnis der Einzelnen erlangen die

³⁴⁴ vgl. Hegel TWA Bd 7, R, 286ff.

³⁴⁵ Hegel TWA Bd 7, R, 294f.

³⁴⁶ Hegel TWA Bd 7, R, 303

Inhalte der Sitte und die Institutionen Wirklichkeit und „Leben“; erst durch sie, sagt Hegel, ist die Substanz „Geist“³⁴⁷. Umgekehrt erlangen die Einzelnen nur so – indem ihre Selbstverständnis an den unabhängig bestimmten Sitten und Institutionen orientiert ist – eine bewusste Allgemeinheit ihres Wollens, aus der heraus sie sich zu ihren Handlungen bestimmen, also „Freiheit“.

Nach Hegel sei die Moralität in der Sittlichkeit „aufgehoben“. Bislang sind zwei Gesichtspunkte hervorgetreten, die in Hegels These vom Aufgehobensein der Moralität in der Sittlichkeit gemeint sein könnten: Erstens kann diese These sich auf den Sachverhalt beziehen, dass die in der Moralität intendierte, aber nicht erreichte Bestimmung des Gedankens von einem objektiv Guten in der Sittlichkeit tatsächlich realisiert ist. In der Sittlichkeit erfüllt sich also, worauf die Moralität schon aus ist, in ihr bekommt der Gedanke vom Guten einen konkreten Inhalt. Diese mögliche Lesart kommt in Hegels Rede von der Sittlichkeit als der „Wahrheit“ der Moralität zum Ausdruck. Allerdings erscheint dies noch nicht hinreichend, denn zur „Aufhebung“ gehört bekanntlich auch die positive Bewahrung dessen, was aufgehoben wird. Dies erscheint jedoch in Frage zu stellen, denn zum modernen Moralitätsgedanken gehört, dass der Einzelne in bestimmten Fragen aus sich heraus zu einer Entscheidung aus eigenem Gewissen gelangen kann, die als solche durch keine äußere Instanz – etwa den Staat – außer Kraft gesetzt werden kann und die daher auch durch den Staat und die Gesellschaft respektiert werden soll. Dass dies in der Sittlichkeit im Hegelschen Sinn, als „Wahrheit“ der Moralität in irgendeiner Weise gewährleistet – also die Erfüllung ihrer Intention auf Allgemeinverbindlichkeit – ist, ist nicht zu ersehen

³⁴⁷ vgl. Hegel TWA Bd 7, R, 301

Die These von der „Aufhebung“ der Moralität durch die Sittlichkeit könnte sich aber auch auf den allgemeinen Aspekt der „Subjektivität“ des freien Willens beziehen, also auf die subjektive Identifikation des Handelnden mit seinen Vorhaben und Absichten, die im Moralitätsabschnitt der Rechtsphilosophie ja zunächst im Mittelpunkt steht. Eine solche Identifikation ist für Hegel ein wesentlicher Aspekt auch der sittlichen Willensbestimmung. Der Einzelne identifiziert sich mit den sittlichen Anforderungen, er bezieht aus ihnen sein Selbstverständnis. Hegel kann daher sagen, dass die Moralität ein Aspekt – ein „Moment“ der Sittlichkeit sei; und genau dies könnte nun mit dem Aufgehobensein der Moralität in der Sittlichkeit gemeint sein. Bei dieser Lesart würde die Aufhebungsthese aber lediglich einen Aspekt der Sittlichkeit zum Ausdruck bringen, der ihr per definitionem zukommt. Hegel beabsichtigt mir ihr aber offenbar etwas interessanteres und wichtigeres, nämlich den modernen Gedanken einer zu respektierenden Orientierung der Einzelnen aus autochthoner Einsicht heraus als in der modernen Form von Sittlichkeit integriert zu erweisen.

Weder der Übergang von der Moralität zur Sittlichkeit, noch Hegels Grundbeschreibung der Sittlichkeit lassen entsprechend verstehen, in welchem Sinn Hegel vom „Aufgehobensein“ der Moralität in der Sittlichkeit sprechen kann. Doch es könnte sein, dass die Darstellung sittlicher Institutionen, die Hegel nun im dritten Teil der Rechtsphilosophie gibt, deutlich macht, inwiefern der Standpunkt der Moralität hier integriert ist. Hegel beschränkt sich hier nicht darauf, im Allgemeinen zu sagen, was Sittlichkeit als solche ausmacht. Er beschreibt vielmehr ein Gefüge von Institutionen, von dem er meint, mit ihm finde die Sittlichkeit ihre angemessene Verwirklichung. Es geht hier also wieder um die „Idee“, das heißt um den Begriff in seiner

adäquaten Verwirklichung. Hierbei gibt Hegel nun nicht etwa eine Darstellung der Sitten und Institutionen, die es in der griechischen Polis gab; vielmehr beschreibt er ein Gefüge von Institutionen, das in seiner Differenziertheit nur in der Neuzeit realisiert sein kann. Es geht Hegel also nicht etwa darum, die griechische Form von Sittlichkeit zu restaurieren. Auch wenn Hegel den Begriff der Sittlichkeit im Blick auf das „ἥθος“ der Polis geprägt hat, sieht er in der griechischen Polisgemeinschaft eine noch unvollkommene Verwirklichung der Sittlichkeit. Die, welche die vollkommene wäre, die aber auch erst unter modernen Bedingungen möglich ist, soll in der Rechtsphilosophie beschrieben werden. In diesem Punkt unterscheidet sich, wie gesagt, die Darstellung der Sittlichkeit in der „Rechtsphilosophie“ von der in der „Phänomenologie“ – es geht jetzt um eine nur unter modernen Bedingungen mögliche, differenzierte Form der Sittlichkeit.

Den Mangel der antiken Form von Sittlichkeit sieht Hegel darin, dass es in ihr den Gedanken einer Lebensorientierung, die auf einer eigenständigen Vergewisserung der Einzelnen beruht, noch nicht gegeben habe. In der griechischen Sittlichkeit, sagt Hegel, sei „[...] Moralität im eigentlichen Sinne, die Innerlichkeit der Überzeugung und Absicht noch nicht vorhanden [...]“³⁴⁸; die Griechen seien „[...] sittliche, nicht moralische Menschen [...]“³⁴⁹ gewesen – sie hätten noch kein Gewissen gekannt. Eine Sittlichkeit, die die Moralität noch nicht kennt, ist nach Hegel aber „[...] nicht der höchste Standpunkt des geistigen Selbstbewußtseins [...]“³⁵⁰. Dieser Erscheinung fehlt „[...] das Element der Subjektivität, der Moralität, der eigenen Reflexion und der Innerlichkeit“³⁵¹. Deren zunehmende Bedeutung für die moderne Lebensweise wie auch Philosophie stellt für Hegel durchaus

³⁴⁸ Hegel TWA Bd 7, R, 308

³⁴⁹ Hegel TWA Bd 18, GP I, 445

³⁵⁰ Hegel TWA Bd 12, PGh, 323

einen Fortschritt dar. Und nun ist zu erwarten, dass die von ihm in der Rechtsphilosophie beschriebene moderne Form von Sittlichkeit so gefasst ist, dass in ihr, anders als in der Sittlichkeit der Griechen, der moderne Standpunkt der Moralität wirklich aufgenommen und integriert ist. Die „Aufhebung“ der Moralität in der Sittlichkeit wäre demnach so zu verstehen, dass sie nur durch die besondere, moderne Form von Sittlichkeit geleistet wird, die in der Rechtsphilosophie beschrieben wird. Der allgemeine Begriff von Sittlichkeit, der ebenso auf die griechische Polisgemeinschaft zutrifft, ist demnach noch unzureichend, um die Aufhebungsthese verstehen zu lassen.

Hegel stellt die „moderne“ Struktur der Sittlichkeit in der „Rechtsphilosophie“ folgendermaßen dar:

„Er [der sittliche Geist] ist daher: A. der unmittelbare oder **natürliche** sittliche Geist; - die *Familie*. Diese Substantialität geht in den Verlust ihrer Einheit, in die Entzweiung und in den Standpunkt des Relativen über und ist so B. *bürgerliche Gesellschaft*, eine Verbindung der Glieder als *selbständiger Einzelner* in einer somit *formellen Allgemeinheit*, durch ihre *Bedürfnisse* und durch die *Rechtsverfassung* als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigentums und durch eine *äußerliche Ordnung* für ihre besonderen und gemeinsamen Interessen, welcher *äußerliche Staat* sich C. in den Zweck und die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen und des demselben gewidmeten öffentlichen Lebens – in die *Staatsverfassung* zurück- und zusammennimmt“³⁵².

Hegel beschreibt hier nicht etwa den Prozess der Entstehung der Gesell-

³⁵¹ Hegel TWA Bd 12, PGh, 323

schaft auf den Familienverbänden und des Staates aus der Gesellschaft. Für seine Systematik ist vielmehr der Gedanke wesentlich, dass die genannten drei sittlichen Bereiche der Familie, der Gesellschaft und des Staats Elemente sind, die nur zusammen die „Idee“ der Sittlichkeit, also die vollständige Verwirklichung des Begriffs der Sittlichkeit, erbringen. Die Sittlichkeit ist eine Einheit der allgemeinen „Sitten“ und Institutionen und der Einzelnen; das Wesen der Sittlichkeit ist eine Durchdringung der objektiven Allgemeinheit und der einzelnen Subjekte, die diese Allgemeinheit verwirklichen. Diese Einheit ist nun aber immer noch eine Einheit von Differenten – die allgemeinen sittlichen Bestimmungen und die Einzelnen sind ja nicht miteinander identisch. Die vollständige Verwirklichung eines Begriffs beziehungsweise einer „Idee“, im Hegelschen Sinne, erfordert es nun, dass alle Elemente des Begriffs zu einer eigenständigen Ausprägung kommen. Nicht nur ihre Einheit, auch die Differenz von Allgemeinheit und Individualität muss daher in der vollständigen Verwirklichung des Begriffs – in der „Idee“ – zum Ausdruck kommen. Und schließlich muss die Einheit, da sie im Begriff der Sittlichkeit gegenüber der Differenz ja doch dominiert, als das zur Darstellung komme, was auch angesichts der Ausprägung der Differenz herrschend bleibt. Die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat werden von Hegel so verstanden, dass sie jeweils eines der Elemente im Begriff der Sittlichkeit repräsentieren – die Familie die Einheit, die bürgerliche Gesellschaft die Differenz von Allgemeinheit und Einzelnen – damit auch die Einzelnen in ihrer Eigenständigkeit –, und der Staat schließlich die Einheit der Staatsbürger, die bei aller Emanzipation der Individualität in der Gesellschaft immer noch herrschend bleibt.

Hegel hält diesen Aufbau der Sittlichkeit für „logisch“ zwingend. Seine

³⁵² Hegel TWA Bd 7, R, 306

Verwirklichung ist aber erst in der Neuzeit möglich, da sich erst in ihr, mit der „bürgerlichen Gesellschaft“, das Moment der Differenz von Allgemeinheit und Einzelnen herausgebildet hat. Die griechische „Polissittlichkeit“ ist sozusagen reine Einheit. Die Integration der bürgerlichen Gesellschaft ist also der moderne, über die griechische Sittlichkeit hinausgehende Zug in der Systematik der Rechtsphilosophie.

Die „bürgerlichen Gesellschaft“ begreift Hegel als eine vom Staat zu unterscheidende Sphäre, die bestimmt ist durch die Aktivitäten der einzelnen Individuen in der Verfolgung ihrer je besonderen Zwecke, ohne dass diese Aktivitäten durch einen gemeinsamen Zweck miteinander ins Verhältnis gesetzt werden könnten. Dies bedeutet freilich nicht, dass in der bürgerlichen Gesellschaft das Moment der Allgemeinheit ganz abwesend wäre. Dieses ergibt sich hier vielmehr als die Verflechtung und gemeinsame Organisation, die daraus resultiert, dass die Einzelnen in der Verfolgung ihrer jeweils partikularen Ziele notwendig in Beziehungen zueinander treten. Es ist also eine Allgemeinheit, die aus der Verfolgung je individueller Zwecksetzungen zwangsläufig erwächst oder die um ihres Schutzes willen eingerichtet wird. Sie ist insofern den Motiven und Intentionen der Einzelnen äußerlich. Die Einzelnen nehmen diese Verflechtung und Ordnung sozusagen als notwendiges Übel in Kauf, ohne sie als solche zu wollen und zum Zweck ihres Handelns zu machen:

„Die konkrete Person, welche sich als *besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür, ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft, – aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die

andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, das *andere Prinzip*, *vermittelt* sich geltend macht und befriedigt. [...] Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muß, um zu bestehen. Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt. Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint. Viele der neueren Staatsrechtslehrer haben es zu keiner anderen Ansicht vom Staate bringen können. In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts. Aber ohne Beziehung auf andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen; diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck gibt sich durch die Beziehung auf andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des anderen mit befriedigt. Indem die Besonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden ist, ist das Ganze der Boden der Vermittlung, wo alle Einzelheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo die Wellen aller Leidenschaften ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert werden. Die Besonderheit, beschränkt durch die Allgemeinheit, ist allein das Maß, wodurch jede Besonderheit ihr Wohl befördert³⁵³.

³⁵³ Hegel TWA Bd 7, R, 339f.

Hegel beschreibt die bürgerliche Gesellschaft zunächst als wirtschaftliche Verflechtung spezialisiert arbeitender Einzelner. Er greift hierbei auf seine eingehende Kenntnis der neuen Volkswirtschaft, der Theorien von Adam Smith und David Ricardo,³⁵⁴ zurück. Dabei ist seine Sicht durchaus kritisch – Hegel geht auf das Massenelend in der modernen Industriegesellschaft ein und auch auf deren Krisenanfälligkeit. Aber auch der rechtliche Schutz des Einzelnen, die Rechtspflege und schließlich die öffentliche Verwaltung und Repräsentation der Berufsstände sind nach Hegel wesentliche Teile oder „Momente“ der bürgerlichen Gesellschaft.

Wenn die von Hegel dargestellte Systematik der Sittlichkeit über die der Griechen aber nur hinausgeht, indem sie die bürgerliche Gesellschaft integriert, dann scheint die Erwartung enttäuscht zu werden, in Hegels Darstellung der „modernen“ Sittlichkeit sei der Standpunkt der Moralität aufgenommen und integriert. Denn die Entfaltungsmöglichkeiten, die die bürgerliche Gesellschaft den Einzelnen bietet, sind ja nicht das, was mit „Moralität“ gemeint ist. Und so ist es doch überraschend, in einer Vorlesungsnachschrift von 1824/25, im Nachklang der Veröffentlichung der „Grundlinien“ im Abschnitt über die bürgerliche Gesellschaft zu lesen:

„Dahin gehört das Recht, darin ist das Individuum für sich, ebenso hat hier die Moralität ihre Stelle, das Insichsein des besonderen Individuums“³⁵⁵.

Hegel legt damit nahe, mit der Integration der modernen bürgerlichen Gesellschaft in die Sittlichkeit sei auch die Moralität in sie aufgenommen und integriert.

³⁵⁴ Nitsch 1985

Hegel sieht erstens in der bürgerlichen Gesellschaft den Bereich, innerhalb dessen individuelle Lebenspläne verwirklicht werden können. Der Einzelne kann hier sein Leben also aus einem eigenen Verständnis dessen heraus führen, was für ihn das „richtige“ Leben ist. So betont Hegel, dass die Möglichkeit der freien Wahl des beruflichen Standes eine Errungenschaft der bürgerlichen Gesellschaft sei. Der Einzelne kann sich „[...] aus eigener Bestimmung, durch seine Tätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft [...] machen und als solches [...] erhalten und nur durch diese Vermittlung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen sowie dadurch in seiner *Vorstellung* und der Vorstellung anderer *anerkannt* [...] sein“³⁵⁶. Wenn Hegel die bürgerliche Gesellschaft als Sphäre der „Moralität“ beschreibt, so ist damit einerseits die bewusste Bestimmung der eigenen Lebensweise durch den Einzelnen gemeint.

Der zweite Aspekt, den Hegel im Auge hat, ist die Möglichkeit des spontanen altruistischen Engagements in der Gesellschaft. Hegel geht am Ende der Erörterung der bürgerlichen Gesellschaft auf das Problem der Sicherung des Wohls Aller ein, von dem er meint, dass die bürgerliche Gesellschaft es nicht aus sich heraus lösen könne. Dort heißt es nun:

„Hier ist der Ort, wo bei aller allgemeinen Veranstaltung die *Moralität* genug zu tun findet“³⁵⁷.

Moralität steht hier für den spontanen Altruismus Einzelner – für Caritativi-

³⁵⁵ Ilting 1973, 416

³⁵⁶ Hegel TWA Bd 7, R, 359

³⁵⁷ Hegel TWA Bd 7, R, 388

tät –, der zwar erwünscht, aber nicht einzufordern ist. So ist also mit „Moralität“ im Zusammenhang der Betrachtung der bürgerlichen Gesellschaft immer eine Orientierung oder Handlungsweise gemeint, die aus dem Belieben des Einzelnen erwächst. Dies entspricht ja auch Hegels Konzeption der bürgerlichen Gesellschaft, soll sie doch die Sphäre in der Sittlichkeit sein, in der die „besondere Person“ sich verwirklicht.

Wenn die von Hegel beschriebene Form von Sittlichkeit sich von der antiken aber nur durch ihre Integration der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet, dann wird die Erwartung enttäuscht, dass der moderne Moralitätsgedanke hier wirklich „aufgehoben“ sei. Die Verfolgung individueller Lebenspläne und das karitative Engagement in der Gesellschaft – dies sind anscheinend die Gesichtspunkte, die Hegel bei der „Aufhebungsthese“ im Auge hat – entsprechen nicht dem, was der moderne Moralitätsgedanke meint. In Hegels Darstellung kommt es nicht zur Anerkennung der Gewissensentscheidungen Einzelner als solchen, die – auch wenn sie nicht allgemeinverbindlich sein mögen – doch durch die Gesellschaft und den Staat zu respektieren sind. Insofern ist zu sagen, dass Hegels Behauptung des „Aufgehobenseins“, damit aber auch des Gewahrtseins der Moralität in der Sittlichkeit in der „Rechtsphilosophie“ nicht eingelöst wird.

13 Selbstbewusstsein und Intersubjektivität bei Fichte, Schelling und Hegel

Im Folgenden soll das Zusammenspiel zwischen Subjektivität und Intersubjektivität im Deutschen Idealismus fokussiert werden. Der innere Zusammenhang zwischen beidem wurde in den Theorien des Deutschen Idealismus wohl zum ersten Mal Gegenstand philosophischer Analysen und Begründungen. Insofern kann man sagen, dass der Deutsche Idealismus zur Grundlegung einer philosophischen Theorie der Intersubjektivität vorgestoßen ist. Eine solche Grundthese einer idealistischen Interpersonalitätstheorie wurde von Fichte, Schelling und Hegel in einer jeweils eigenen Weise ausgeführt und begründet.

Ihre erste Formulierung und Begründung hat diese These durch Fichte erhalten, und zwar in der „Grundlage des Naturrechts“ von 1796. In dieser Schrift geht es Fichte darum, die apriorischen Prinzipien des Rechts zu begründen.³⁵⁸ Die Prinzipien des Rechts a priori – also als in der Vernunft gegründete Prinzipien – aufzuweisen heißt nun für Fichte, zu zeigen, dass sie mit dem Selbstbewusstsein notwendig verbunden sind, dass sie „Bedingungen des Selbstbewusstseins“³⁵⁹ sind. Das Naturrecht nimmt bei Fichte die Gestalt einer Deduktion des Rechts aus dem Selbstbewusstsein an. Dieses Vorhaben machte es für Fichte erforderlich, die These von der Bedingtheit des Selbstbewusstseins durch Interpersonalität zu begründen. Denn das Recht hat nach Fichte die Funktion, das Zusammenleben von Personen zu ermöglichen, indem es deren Freiheit einschränkt. Der Begriff des Rechts betrifft die Beziehung freier Personen zueinander. Eine Person

³⁵⁸ Unter dem „Naturrecht“ versteht man traditionell jene Rechtsprinzipien, die allein in der Vernunft begründet und aller positiven Gesetzgebung vorgängig sind.

³⁵⁹ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 20

wird vom Rechtsbegriff also nur Gebrauch machen, sofern sie sich als eine Person unter Vielen versteht, sofern sie also die Existenz anderer freier Wesen anerkennt. Ein Solipsist, jemand, der sich für das einzige bewusste Wesen hält, hat keinen Rechtsbegriff, jedenfalls braucht er keinen. Um eine Deduktion des Rechtsbegriffs aus dem Selbstbewusstsein zu geben, ist es also zuallererst erforderlich, zu zeigen, dass es eine Bedingung des Selbstbewusstseins ist, sich als ein bewusstes Wesen unter anderen zu verstehen. So ist die Grundthese der idealistischen Interpersonalitätstheorie im Kontext der Deduktion des Rechtsbegriffs zuerst wichtig geworden. Fichte formuliert sie hier folgendermaßen:

„Es findet sich in Absicht dieses Begriffes [des Rechts], dass er nothwendig werde dadurch, dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstseyn setzen kann, ohne sich als *Individuum*, als Eins unter mehreren vernünftigen Wesen, zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt“³⁶⁰.

Fichte hat das Problem, vor das er die Begründung dieser These gestellt sieht, schon früh, in seiner ersten Jenaer Vorlesung „Von den Pflichten der Gelehrten“ (1794/95) – formuliert. Dort heißt es, eine philosophische Begründung des Rechts sei nur möglich, wenn die Frage beantwortet werde:

„[...] wie kömmt der Mensch dazu, vernünftige Wesen seines Gleichen ausser sich anzunehmen und anzuerkennen, da doch dergleichen Wesen in seinem reinen Selbstbewusstseyn unmittelbar gar nicht gegeben sind?“³⁶¹

³⁶⁰ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 8

Wenn Fichte hier vom „reinen“ Selbstbewusstsein spricht, dann hat er damit die Weise im Blick, in der wir unserer ursprünglich gewahr sind, in der „Grundlage“ ist dies damit das „Sich-Setzen“ des Ich gemeint, in der Wissenschaftslehre „nova methodo“ hingegen die „intellektuelle Anschauung“. Dieser ursprüngliche Selbstbezug, mit dem ein Subjekt sich als solches allererst konstituiert, ist „unmittelbar“; er ist nicht schon auf einen Bezug zu anderen Personen angewiesen. Vielmehr ist er eine Bedingung dafür, sich überhaupt bewusst auf Anderes beziehen zu können. Wenn aber, wie Fichte daher sagt, im reinen Selbstbewusstsein andere vernünftige Wesen „unmittelbar gar nicht gegeben sind“, wie kann dann gezeigt werden, dass Selbstbewusstsein den Bezug zu anderen Personen erfordert?

Für Fichtes Lösung des Problems im „Naturrecht“ ist entscheidend, dass Selbstbewusstsein im vollen Sinn ja mehr sein muss als nur das „reine“, vorreflexive Selbstgewahren, das Bedingung allen Bewusstseins ist. Wie wir bei der Wissenschaftslehre „nova methodo“ gesehen haben, gehört hierzu auch, für sich „Gegenstand“ zu werden, sich als „reales“ Subjekt in der Welt zu lokalisieren; hier sei auf den Übergang von der „intellektuellen Anschauung“ zur Reflexion verwiesen. Es ist nun Fichtes Grundthese, dass das als Gegenstand bestimmte Ich das praktische, „wollende“ Ich ist. Denn im Begriff des Wollens wird einerseits die Unabhängigkeit und Spontaneität gedacht, die für das Ich wesentlich ist; andererseits ist Wollen ein „objektiver“ Sachverhalt, eine Wirksamkeit in der Welt, und insofern kommt es dem Ich als „Objekt“ zu. Der innere Zusammenhang zwischen Selbstbewusstsein und Interpersonalität – dies ist nun Fichtes Grundidee – lässt sich zwar nicht in Bezug auf das „reine“ Selbstbewusstsein, aber doch in Bezug auf das als Objekt bestimmte, das praktische oder „wollende“ Ich

³⁶¹ Fichte SW Bd VI, Bestimmung d. Gelehrten, 302

aufweisen. Die zu begründende These besagt also, dass das Bewusstsein, ein wollendes, selbstbestimmter Handlungen fähiges Subjekt zu sein, sich nur in einem interpersonellen, gesellschaftlichen Zusammenhang ausbilden kann. In diesem Sinn präzisiert Fichte sie dann auch im „Naturrecht“:

„Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen“³⁶².

Der Grundgedanke von Fichtes These im Naturrecht lässt sich folgendermaßen wiedergeben: Man könnte meinen, dass wir unserer als Willenssubjekte einfach dadurch bewusst werden, dass wir einmal etwas Bestimmtes wollen, also durch einen ersten Vollzug eigenen Wollens. Das Problem hierbei ist, dass ein solcher ursprünglicher „Wollens-Vollzug“ gewissermaßen wie aus dem Nichts käme; ohne zuvor auch nur von der Möglichkeit selbstbestimmten Handelns zu wissen, würden wir plötzlich etwas Bestimmtes wollen. Dann aber wäre dieses Wollen als solches letztlich nicht zu verstehen. Denn zum konkreten Wollen gehört, dass es aus einem Prozess der eigenen Entscheidungsfindung hervorgeht. Ein solcher Entscheidungsprozess muss das Bewusstsein einer zu erwägenden Handlungsmöglichkeit einschließen, damit aber auch bereits den Gedanken, ein zu aus eigenem Willen erfolgenden Handlungen befähigtes Subjekt zu sein. Es muss schon vor dem ursprünglichen Vollzug konkreten Wollens das Bewusstsein geben, ein Willenssubjekt zu sein, das jetzt in bestimmter Weise handeln könnte, oder das dies auch unterlassen könnte. Wie ist ein solches Bewusstsein vor der ersten Erfahrung wirklichen eigenen Wollens

³⁶² Fichte SW Bd III, Naturrecht, 30

möglich?

Aus sich heraus, in einer Reflexion auf die eigenen faktischen Zustände, kann das Subjekt den Gedanken seiner Selbstbestimmungsfähigkeit nicht gewinnen. Es bedarf hierfür des Bewusstseins eines ihm äußeren Sachverhalts, der aber gerade derart sein müsste, dass sich angesichts seiner der Gedanke von sich als einem freien Subjekt einstellt, das jetzt in bestimmter Weise handeln könnte. Indem ich mich durch einen Anderen zu einer bestimmten Handlung *aufgefordert* sehe, so Fichtes Lösungsansatz, erlange ich das Bewusstsein meiner Fähigkeit, frei zu handeln. Denn sofern ich mich als durch einen Anderen aufgefordert sehe, muss ich mich als freies Subjekt verstehen – eine Aufforderung ergeht ja wesentlich an ein freies Wesen, sie lässt Raum für die Weigerung, ihr nachzukommen, also für die eigene Entscheidung.

„Aber dasselbe wird nicht anders begriffen, und kann nicht anders begriffen werden, denn als eine bloße Aufforderung des Subjects zum Handeln. So gewiss daher das Subject dasselbe begreift, so gewiss hat es den Begriff von seiner eigenen Freiheit und Selbstthätigkeit, und zwar als einer von aussen gegebenen. Es bekommt den Begriff seiner freien Wirksamkeit, nicht als etwas, das im gegenwärtigen Momente ist, denn das wäre ein wahrer Widerspruch; sondern als etwas, das im künftigen seyn soll.“³⁶³

Fichte hat den damit noch ganz abstrakt gebliebenen Aufforderungsbegriff in der Wissenschaftslehre „nova methodo“ illustriert, indem er den Aufforderungscharakter kommunikativer Handlungen herausstellt. Fichtes

³⁶³ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 33

Musterbeispiel der Aufforderung ist dort die Frage, die sich als Aufforderung verstehen lässt, eine Antwort zu geben. Sie will diese nicht erzwingen, sondern räumt dem Angesprochenen verschiedene Möglichkeiten der Beantwortung wie auch die Möglichkeit einer Verweigerung der Antwort ein:

„Ich finde mich in mir selbst aufgefordert frei zu handeln in einer bestimmten Sphäre; das passendste Beispiel davon ist das einer Frage: in ihr ist Bestimmtheit und Bestimmbarkeit, hier ist bestimmte Bestimmbarkeit, leiden und affiziert werden, und Freiheit“³⁶⁴.

Fichte sagt im „Naturrecht“ auch, die Aufforderung sei nichts anderes als die Erziehung. Dabei muss man „Erziehung“ aber wohl in genau dem Sinn verstehen, der durch Fichtes Beispiel in der Wissenschaftslehre „nova methodo“ nahegelegt ist: Das Wesentliche der Erziehung sieht Fichte in der Ansprache, die als solche an die Fähigkeit des Kindes appelliert, sich zu ihr in einer selbstbestimmten Weise ins Verhältnis zu setzen.

Freiheitsbewusstsein bildet sich nach Fichte wesentlich in einem sozialen, und näher kommunikativen Kontext aus. Daher sagt Fichte, der Weltzusammenhang, in den wir uns als Handlungssubjekte primär gestellt sehen, sei der der „intelligiblen“ Welt, also der sozialen Welt. Kommunikative Handlungen sind es somit, in denen wir uns primär als frei verstehen. Das Verhältnis zu Naturgegenständen als solchen, die man in freien Handlungen verändern kann, ist demgegenüber sekundär – es setzt ein Freiheitsbewusstsein voraus, das sich ursprünglich im sozialen Kontext ausgebildet hat. Im bloßen Verhältnis zur Natur kann sich zwar die Erfahrung einstellen, er-

³⁶⁴ Krause-Nachschrift, 230f.

wünschte Wirkungen herbeiführen zu können; aber das Bewusstsein, ein der Selbstbestimmung, der eigenen Entscheidung fähiges Subjekt zu sein, ergibt sich hier noch nicht.

Das Aufgefordertsein ist nach Fichte die grundlegende interpersonelle Situation, weil sie die Möglichkeit des Freiheitsbewusstseins verständlich macht. Um die Struktur der Interpersonalität zu verstehen, ist dieser Begriff aber offenbar noch nicht zureichend. Die Aufforderung ist ja eine asymmetrische Relation zwischen einem, der auffordert und einem, der aufgefordert wird und der hierdurch allererst beginnt, sich als Handlungssubjekt zu verstehen. In der Folge hiervon muss es nun aber zu einer symmetrischen, reziproken Beziehung zwischen beiden kommen, die sich ja nun als gleichermaßen ihrer Freiheit bewusste Subjekte gegenüberstehen. Fichte hat diese symmetrische Beziehung zwischen freien Subjekten, die infolge der Aufforderungssituation eintritt, als „Anerkennung“³⁶⁵ bezeichnet. Das wechselseitige Anerkennungsverhältnis ist nach Fichte eine direkte Konsequenz der Aufforderung – es muss hierzu kommen, wenn die Beteiligten nur konsequent sind. Denn der Aufgeforderte kann nicht nur sich, sondern muss auch den Auffordernden als ein freies Subjekt sehen. Dieser verhält sich ja, indem er auffordert, in einer Weise, die die Freiheit eines Anderen respektiert. Der auffordernde Andere muss entsprechend den Begriff der Freiheit besitzen, was nur ein Wesen kann, das selbst frei ist. Der Aufgeforderte muss also den Auffordernden als ein freies Wesen anerkennen. Dass er dies tut, und seine Anerkennung des Anderen auch in seinem Verhalten zeigt, ist wiederum eine Voraussetzung dafür, dass auch der Andere ihn weiterhin anerkennen kann. Denn – wie in der Aufforderungssituation deutlich wurde – ein freies Subjekt zeigt sich als solches

³⁶⁵ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 123

eben darin, dass es die Freiheit eines anderen anerkennt. Die Aufforderungssituation muss daher in ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis übergehen – jeder anerkennt den Anderen, sofern dieser auch ihn anerkennt und sich damit als freies Wesen zeigt. Fichte Konzeption der Interpersonalität umfasst also zwei Elemente, den Begriff der „Aufforderung“³⁶⁶, der die Ausbildung von Freiheitsbewusstsein erklären soll, und den Begriff der „Anerkennung“, der die Struktur der Interpersonalität als einer wesentlich symmetrischen Beziehung betrifft.

Damit, dass Fichte das wechselseitige Anerkennungsverhältnis als Bedingung des Freiheitsbewusstseins ansetzt, ergibt sich eine bemerkenswerte Konsequenz bezüglich des Status, der dem Begriff eines freien Wesens zukommt. Denn nun ergibt sich, dass ein Einzelner diesen Begriff nur dann auf sich selbst anwenden kann, wenn er ihn ebenso auf Andere anwendet und andere ihn auf ihn anwenden. Der Begriff des freien Wesens ist also ein Begriff, der überhaupt nur dann verwendet werden kann, wenn er ein mit Anderen geteilter Begriff ist. In diesem Sinn sagt Fichte, der Begriff des Individuums sei „ein Wechselbegriff“³⁶⁷. Er erläutert dies folgendermaßen:

„Der Begriff der Individualität ist aufgezeigtermaassen ein Wechselbegriff, d.i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann, und durch dasselbe, und zwar durch das gleiche Denken, der Form nach, bedingt ist. Er ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er als durch ein anderes vollendet gesetzt wird. Er ist demnach nie mein; sondern meinem eigenen Geständniss, und dem Geständniss des Anderen nach, mein und sein; | sein und mein; ein gemeinschaftlicher Begriff, in

³⁶⁶ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 33

welchem zwei Bewusstseyn vereinigt werden in Eines“³⁶⁸.

Wenn Fichte hier von einer „Gemeinschaft“ spricht, so ist dies zum einen eine Bewusstseinsgemeinschaft – „zwei Bewusstseyn vereinigt werden in Eines“. Aber man muss zudem festhalten, dass es zugleich eine Handlungsgemeinschaft ist. Denn nur, indem die Anerkennung des Anderen sich durch äußere Selbstbeschränkung im Verhalten eines jeden manifestiert, ist es möglich, ihm den Begriff eines freien Wesens zuzuerkennen, und damit auch, diesen Begriff auf ihn anzuwenden.

„Die ganze beschriebene Vereinigung der Begriffe war nur möglich in und durch Handlungen. Die fortgesetzte Consequenz ist es daher auch nur in Handlungen: kann gefordert werden, und wird nur gefordert für Handlungen. Die Handlungen gelten hier statt der Begriffe: und von Begriffen an sich, ohne Handlungen, ist nicht die Rede, weil von ihnen nicht die Rede seyn kann.“³⁶⁹

Der Freiheitsbegriff ist also an eine interaktive Praxis gebunden; nur in ihr kann er durch den Einzelnen auf sich und auf Andere angewendet werden.

Fichtes Darstellung ist allerdings mit einer Zweideutigkeit behaftet, die ein grundsätzliches methodisches Problem in seinem Zugang zur Interpersonalität hervortreten lässt. Einerseits spricht Fichte von einer symmetrischen Beziehung zwischen Personen, von einer „freien Wechselwirkung“. Auf der anderen Seite aber wird die interpersonelle Beziehung ganz aus der Perspektive eines Subjekts heraus rekonstruiert; und hierbei kommt sie nur

³⁶⁷ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 47

³⁶⁸ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 47f.

³⁶⁹ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 48

als eine von ihm vermeinte oder „gesetzte“ Beziehung in den Blick. Dies kommt an folgenden Stellen deutlich hervor:

„Es findet sich in Absicht dieses Begriffes, dass er nothwendig werde dadurch, dass das vernünftige Wesen sich nicht als ein solches mit Selbstbewusstseyn setzen kann, ohne sich als *Individuum*, als Eins unter mehreren vernünftigen Wesen, zu setzen, welche es ausser sich annimmt, so wie es sich selbst annimmt“³⁷⁰

und

„Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen“³⁷¹.

Philosophisch beziehungsweise „transzendental“ betrachtet kann man ausagen, dass ein Vernunftwesen notwendig andere vernünftige Wesen vermeint, auf sie „schließt“; diese Sicht lässt sich als eine Konsequenz von Fichtes „transzendentaler“ Methodologie verstehen. In der Wissenschaftslehre soll gezeigt werden, was in einem Bewusstsein „gesetzt“, vermeint werden muss, damit Selbstbewusstsein möglich ist. Die Theorie bezieht sich lediglich auf Bedingungen des Selbstbewusstseins im Sinne bewusstseins-interner Setzungen. Von „äußeren“ Bedingungen des Selbstbewusstseins im Sinne einer unabhängigen, all seine Setzungen transzendierenden Realität soll hier nicht die Rede sein. Bei diesem Ansatz kann der Andere nur als notwendige „Setzung“ in den Blick kommen; von einer interpersonellen

³⁷⁰ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 8

Beziehung kann demzufolge nur aus der Sicht des betrachteten Bewusstseins gesprochen werden, das sie „annimmt“, nicht eigentlich aus der philosophischen, „transzendentalen“ Sicht, die diese Annahme als Setzung rekonstruiert. Fichtes Darstellung scheint insofern der Diagnose Jacobis doch zu entsprechen, derzufolge Fichtes Ansatz es ausschließt, eine bewusste Beziehung zu etwas wirklich Anderem philosophisch zu verstehen.

Fichte scheint dieses Problem – die Frage, welcher Realitätssinn sich mit der Rede vom „Anderen“ in der philosophischen Betrachtung der Anerkennung verbinden muss – nicht ausdrücklich zum Thema gemacht zu haben. Dies geschieht dann aber bei Schelling, der im „System des transzendentalen Idealismus“ einen eigenständigen Beitrag zur Interpersonalitätstheorie geliefert hat. Schelling erklärt explizit, dass die Anerkennung eines Anderen als Beziehung zu etwas „[...] von ihr [der Intelligenz] absolut Unabhängige[m]“³⁷² zu verstehen sei. Der Andere ist, so Schelling, „das einzige ursprüngliche Außer mir“³⁷³. Er ist etwas, das wie ich „anschaut“, also sich bewusst auf eine Welt bezieht, und das ich daher nicht nur als von mir Gesetztes begreifen kann – auch nicht in der philosophischen Reflexion. Daher ist es nach Schelling erforderlich, philosophisch verständlich zu machen, wie verschiedene, unabhängige Subjekte zueinander in Beziehung treten können, wie also eine „wirkliche“, und nicht nur gesetzte Gemeinschaft möglich ist.

In Schellings These, der Andere sei „das einzige ursprüngliche Außer mir“, deutet sich schon an, dass Schelling darauf aus ist, den Bezug auf eine äußere Welt von der interpersonellen Beziehung her zu rekonstruieren. Die

³⁷¹ Fichte SW Bd III, Naturrecht, 30

³⁷² Schelling-W Bd II, System, 228

³⁷³ Schelling-W Bd II, System, 230

objektive Wirklichkeit, so Schelling, ist letztlich die, die ich mit anderen Subjekten teile – sie ist das, worin unsere Weltanschauungen übereinstimmen. Da die anderen wirklich unabhängige Korrekturinstanzen sind, gibt es einen Unterschied zwischen dem je subjektiven Eindruck und dem, was „wahr“ ist. Aber es gibt diesen Unterschied nicht in dem Sinn, dass die objektive Wahrheit vollkommen meinungsunabhängig wäre – sie ist eine interpersonelle Größe, sie ist das, bezüglich dessen mit Anderen Übereinstimmung erzielt werden kann. Schelling gibt damit der Interpersonalität eine grundlegende Bedeutung nicht mehr nur für den praktischen Selbstbezug, sondern auch für den „theoretischen“ Weltbezug, also für die Möglichkeit von objektiver Wahrheit. Hier geht Schelling über Fichte hinaus, hin zu einem Pragmatismus.

„Die Welt ist unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist, dessen Übereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist. [...] Es folgt also aus dem Bisherigen auch von selbst, daß ein isoliertes Vernunftwesen nicht nur nicht zum Bewußtsein der Freiheit, sondern auch nicht zu dem Bewußtsein der objektiven Welt als solcher gelangen könnte, daß also nur Intelligenzen außer dem Individuum und eine nie aufhörende Wechselwirkung mit solchen das ganze Bewußtsein mit allen seinen Bestimmungen vollendet.“³⁷⁴

Schelling will die hierbei angesetzte Beziehung der unabhängig realen Intelligenzen philosophisch verständlich machen, in dem er am „transzendentalen Idealismus“ festhält, ebenso wie an der Annahme, dass das

³⁷⁴ Schelling-W Bd II, System, 230f.

Subjekt wesentlich spontane Tätigkeit ist, also keine Beeinflussung von Außen erleiden kann. Beide Annahmen scheinen einander zu widersprechen – wie können sich Subjekte aufeinander beziehen, einander anerkennen, wenn sie einander in keiner Weise beeinflussen können? Eine Möglichkeit, beides zusammenzubringen, bietet jedoch der Begriff einer „prästabilierten Harmonie“³⁷⁵, den Leibniz eingeführt hatte³⁷⁶, um die Beziehung der Monaden zueinander zu verstehen. Diesen Begriff nimmt Schelling nun auf – die Gemeinschaft der einander Anerkennenden ist nach Schelling nur als eine Monadengemeinschaft zu verstehen, in der die Einzelnen ganz aus sich heraus in Beziehung zu den Anderen treten.³⁷⁷ Festzuhalten ist, dass Schellings Versuch darauf beruht, im Rahmen des transzendentalen Idealismus die Anerkennungsbeziehung als eine Beziehung zwischen unabhängig realen bewussten Standpunkten zu verstehen, und sie damit als eine genuine Beziehung zwischen Verschiedenem zu verstehen.

Für Hegels Aufnahme des Anerkennungsbegriffs Fichtes ist dagegen kennzeichnend, dass er ihn in einem ganz anderen systematischen Rahmen zur Geltung bringt. Er betrachtet das Bewusstsein sozusagen in einer „realistischen“ Perspektive, als etwas, das in der Welt auftritt. Das Bewusstsein ist also auf eine unabhängige Realität bezogen, in der auch andere bewusste Wesen vorkommen. Daher betrachtet Hegel die Anerkennung von Beginn an als eine Interaktion zwischen Einzelnen. Die Bedeutung der An-

³⁷⁵ Schelling-W Bd II, System, 52

³⁷⁶ Die Theorie der prästabilierten Harmonie Leibniz' besagt, dass Gott alle Beziehungen sowohl zwischen den einzelnen Dingen, also den Monaden, als auch zwischen Seele und Leib von Anfang derart geordnet hat, dass alles Geschehen gesetzmäßig und zweckmäßig verlaufen muss, obgleich statt wirklicher Einzelkausalität nur ein Parallelismus, eine Koordination der Geschehnisse besteht. Den Namen „prästabilierte Harmonie“ gebraucht Leibniz zuerst 1696, in einem Brief an Basnage de Beauval (Gerhard III, 121f.).

³⁷⁷ Schelling entwickelt hierbei einen sehr differenzierten, über Leibniz' Konzeption hinausgehenden Begriff der prästabilierten Harmonie.

erkenntnis-konzeption, zu der Hegel dabei gelangte, scheint nun vor allem in zweierlei zu bestehen: Erstens hat Hegel die Grundstruktur der Anerkennung, verstanden als Interaktion, so bestimmt, dass sich der Gedanke einer in ihr begründeten „Bewegung“ ergibt – also einer geschichtlichen Entwicklung, in der die Anerkennung verschiedene Formen annimmt. Die aus der Struktur der Anerkennung hergeleitete historische Perspektive ist also der eine Gesichtspunkt, der Hegels Anerkennungskonzeption eigentümlich ist. Der andere wichtige Schritt Hegels besteht darin, dass er Anerkennungsbeziehungen zum objektiven Geist in Beziehung setzt, also zu dem normativen und institutionellen Rahmen, der eine Gesellschaft kennzeichnet.

In der „Phänomenologie des Geistes“ expliziert Hegel den Begriff der Anerkennung so, dass darin zwei durchaus spannungsvolle Aspekte verbunden sind. Zum einen bezieht sich hier jeder auf einen Anderen, in dem er seinesgleichen sieht. Auf der anderen Seite aber muss eine Person, sofern sie selbstbewusst ist, auch darauf aus sein, ihrer „[...] als des Wesens gewiß [...]“³⁷⁸ zu werden, und somit ihre Selbstständigkeit zu affirmieren, sich vom Anderen abzusetzen. Zur Anerkennung muss daher beides, die Selbstständigkeit und die bewusste Einheit der Personen, gehören. In diesem Sinn zeigt sich in der Anerkennung für das Bewusstsein, dass es „[...] unmittelbar anderes Bewußtsein ist, und nicht ist[...]“³⁷⁹. Dieser Sachverhalt – eine Einheit, in der zugleich die Selbstständigkeit gewahrt ist – kann aber nicht unmittelbar realisiert sein. Beide Seiten, sowohl die Selbstständigkeit, als auch die Einheit müssen sich hierfür allererst in einer Weise entwickeln, die sie vereinbar macht. Hieraus ergibt sich nun der Gedanke einer „Bewegung“, eines „Prozesses“, in der der Begriff der Anerkennung allererst zu seiner

³⁷⁸ Hegel TWA Bd 3, PG, 146

Realisierung gelangt. In Hegels Darstellung treten also verschiedene Anerkennungsformen auf, die noch hinter dem „Begriff“ zurückbleiben, die aber zugleich notwendige Stadien seiner Verwirklichung sind. Dieser Gedanke einer Pluralität von Anerkennungsformen, der eine historische Perspektive eröffnet, ist Hegel eigentümlich. Das Herr-Knecht-Verhältnis überhaupt als ein Anerkennungsverhältnis zu betrachten, wäre Fichte wohl fern gelegen – Anerkennung ist doch wesentlich wechselseitig, und der Knecht wird vom Herrn doch offenbar nicht anerkannt. In Hegels Konzeption aber wird diese Beziehung anerkennungstheoretisch bedeutsam, als eine Stufe nämlich in der Verwirklichung des Begriffs der Anerkennung, die ein „Moment“ dieses Begriffs realisiert. Sofern das Selbstbewusstsein seine Selbstständigkeit affirmieren will, muss es ja darauf aus sein, wie Hegel schon in der Darlegung des „Begriffs“ der Anerkennung sagt, „[...] das **andere** selbständige Wesen aufzuheben, um dadurch **seiner** als des Wesens gewiß zu werden“³⁸⁰. Im Herren-Bewusstsein wird die Affirmation der eigenen Selbstständigkeit also in einer derart verabsolutierten Weise ausgeübt, dass die Anerkennung nur noch vom anderen eingefordert, ihm aber in keiner Weise mehr gewährt wird. Auf der andern Seite kann in einer Anerkennungsform die bewusste Einheit mit den Anderen derart ausgebildet sein, dass sie für die Selbstständigkeit der Einzelnen keinen Raum lässt; hierdurch ist für Hegel die Anerkennungsstruktur der griechischen Polisgemeinschaft gekennzeichnet. Als deren Verfall ist nach Hegel die Annerkennungsform des römischen Rechtszustands zu verstehen – hier besteht die bewusste Einheit nur noch darin, dass die Einzelnen einander als Rechtssubjekte anerkennen; sie ist jetzt nur noch ein abstrakter Rahmen, innerhalb dessen die Einzelnen sich selbstständig entfalten können. So gibt es also eine Geschichte der Anerkennung, in der die Einheit und Selbst-

³⁷⁹ Hegel TWA Bd 3, PG, 147

ständigkeit der Einzelnen immer wieder anders gewichtet und aufeinander bezogen sind. Die Frage, wie eine Anerkennungsform aussehen müsste, um den Begriff der Anerkennung zu verwirklichen, wird in der „Phänomenologie“ nicht beantwortet. Man kann von hier aus die „Rechtsphilosophie“ als den Versuch verstehen, ein Gefüge von Anerkennungsverhältnissen – familieren, gesellschaftlichen und politischen – zu beschreiben, das als Ganzes dies leisten soll.

Der zweite Aspekt, unter dem Hegels Konzeption der Anerkennung bedeutsam ist, soll hier nur angedeutet werden, stellt Anerkennungsverhältnisse in den Zusammenhang des normativen und institutionellen Rahmens einer Gesellschaft. Genauer gesagt geht es Hegel darum, das Fundiertsein von Anerkennungsbeziehungen durch diesen Rahmen herauszustellen. So ist das Anerkennungsverhältnis zwischen Ehepartnern ohne die Institution der Ehe und ihre Bestimmungen nicht zu verstehen, ebenso das zwischen Rechtssubjekten nicht ohne das Bestehen eines Rechtswesens. Nach Hegel sind Anerkennungs- beziehungsweise Interaktionsbeziehungen zwischen Einzelnen also wesentlich fundiert durch die jeweiligen institutionellen und normativen Bestimmungen. Diese Bestimmungen gehen nicht etwa aus den Interaktionen der Einzelnen hervor, sondern sind diesen immer schon vorausgesetzt.

³⁸⁰ Hegel TWA Bd 3, PG, 146

Schluss

Wie eingangs dargestellt kann der Terminus „Deutscher Idealismus“ als Klassifikationsbegriff angenommen werden, der eine Anzahl philosophischer Positionen umfasst, von denen gilt, dass sie im Ausgang und in der Reaktion hauptsächlich auf die Kantische Philosophie einen sogenannten „idealistischen Monismus“ zu etablieren versucht haben, und als deren Hauptvertreter aus mehr oder weniger guten Gründen Fichte, Schelling und Hegel angesehen werden. Der Deutsche Idealismus scheint von Kants Philosophie nicht zu trennen; für alle Hauptexponenten der klassischen deutschen Philosophie war Kants Denkart ein nicht zu überbietendes Paradigma und zwar in dreifachem Sinne: Erstens, war sie die Interpretation der Welt, in die alle logischen, methodischen und konzeptuellen Errungenschaften der gesamten neuzeitlichen Philosophie produktiv integriert worden sind. Zweitens, war sie der paradigmatische Ausdruck einer Philosophie, die, wie keine andere vor ihr, den weltanschaulichen Zielen der Aufklärung Rechnung tragen konnte, indem sie einen, durchaus als heikel zu bewertenden, theoretischen Zusammenhang zwischen Wissen, Glauben und freiem Handeln herzustellen vermochte, der jeder dieser drei Haltungen zur Welt ein jeweils zwar nur partielles, aber dafür gut gesichertes Recht einräumte. Und drittens, war die Kantische Philosophie derart paradigmatisch, als sie der Einheit des Subjekts eine fundamentale Rolle bei dem Versuch zuschrieb, Verfassung und Grenzen unserer Welt zu bestimmen. Aufgrund dieser Merkmale, so scheint es, galt die Kantische Philosophie den deutschen Idealisten als ein Modell, das auf keinen Fall unterboten werden durfte. Als zentrale Konzeptionen wurden das Prinzip der transzendentalen Einheit der Apperzeption hinsichtlich der theoretischen Philosophie, die These von der

Realität der Freiheit hinsichtlich der praktischen Philosophie und die Idee der Natur als eines nach Zwecken agierenden Wesens hinsichtlich der Natur- und Geschichtsphilosophie angenommen. Natürlich war jede dieser Konzeptionen jedem der Protagonisten des Deutschen Idealismus in unterschiedlicher Weise wichtig und aus unterschiedlichen Gründen stützenswert, doch keine wurde als gänzlich unwichtig bewertet. Für die idealistischen Nachkantianer galt jedoch nicht, sich mit dem von Kant zur Verfügung gestellten Rahmen zufriedenzugeben. Die, zu Recht, als fundamental angenommene Kantische These der transzendentalen Einheit der Apperzeption, welche Kant aus der Analyse des Gedankens „Ich denke“ gewonnen hatte, nötigte ihn zur rigorosen Unterscheidung zwischen diesem transzendental interpretierten „Ich denke“ und dem empirischen Ich, das als Gegenstand der Erfahrung durch den inneren und äußeren Sinn für epistemisch unproblematisch zugänglich ausgegeben wurde. Obwohl weder Fichte, noch Schelling oder Hegel mit der Kantischen Behandlung der Unterscheidung zwischen empirischem und reinem Selbstbewusstsein einverstanden gewesen sind, haben alle drei nie auch nur den geringsten Zweifel daran gelassen, dass die Einführung der Vorstellung eines transzendentalen Selbstbewusstseins eine der größten Leistungen der Kantischen theoretischen Philosophie ist, hinter die zurückzufallen eben verhängnisvoll wäre. Die Funktionsbestimmung der Unterscheidung eines empirischen und eines transzendentalen Selbstbewusstseins besteht darin, dass es nicht genügt, das Faktum, dass ich ein Wissen von meinen Zuständen habe, also über empirisches Selbstbewusstsein verfüge, als hinreichenden Erklärungsgrund für das auszugeben, was als Leistung des denkenden Subjekts in Anspruch genommen werden muss, wenn man eine überzeugende Theorie der Erkenntnis liefern möchte. Die Inanspruchnahme des Vermögens der ursprünglichen Apperzeption

und die Annahme des transzendentalen Selbstbewusstseins dienen bei Kant vor allem dazu, die Bedingungen sicherzustellen, unter denen Identität und Objektivität im kantischen Sinne möglich sind. Das Selbstbewusstsein umfasst nach Kant folglich die Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um einen urteilenden Bezug auf das sinnlich Mannigfaltige derart möglich zu machen, dass die kategoriale Bestimmbarkeit physischer und psychischer Realität als überhaupt erfahrbar sichergestellt wird. Kant versteht die Welt als ein nach Regeln beziehungsweise Naturgesetzen geordnetes, in Raum und Zeit gegebenes Ganzes von Gegenständen und ihren Beziehungen zueinander, um die Kontingenz aufzuheben braucht es einen Rekurs auf eine Instanz, die als logische Bedingung eines solchen Weltbezugs gedacht werden muss, bei dieser Instanz handelt es sich um das Selbstbewusstsein. Die aus dieser Annahme resultierenden Bedenken regten wiederum die Nachkantischen Idealisten zu den verschiedensten Anschlusstheorien an. Fraglich erscheint vor allem, ob das Selbstbewusstsein Kants das von ihm geforderte tatsächlich erbringen kann. Die Vertreter des Deutschen Idealismus folgen dem Kantischen Ansatz, dass eine Theorie des Geistes, aus dem Begriff des seiner selbst bewussten Subjekt entfaltet werden soll. Somit sollen erstens, die kognitiven Grundfunktionen des Subjekts als notwendige Bedingungen seines Selbstbewusstseins begründet werden und zweitens, aufgezeigt werden, dass diese Bedingungen zugleich notwendige Bedingungen der Konstitution eines Objekts des Bewusstseins sind, das kein bloß zufälliges Korrelat unseres Bewusstseins ist. Eine der ersten Ausarbeitungen eines solchen Theorieprojektes finden sich im Kontext eines doppelten methodologischen Verfahrens: zum einen die Begründung der Philosophie aus einem obersten Grundsatz, zum anderen das Projekt einer Theorie der Bedingungen von Selbstbewusstsein. Beides findet sich bereits bei Reinhold.

Reinhold fand innerhalb des Bewusstseins einen wesentlichen Unterschied zwischen Subjekt und Objekt; zudem hält er Selbstbewusstsein für einen Sonderfall eines solchen Bewusstseins. Er benennt die Schwierigkeit, das Objekt des Bewusstseins als identisch mit dem Subjekt vorzustellen. Dass das Vorstellende im Selbstbewusstsein mit dem Vorgestellten identisch ist, könnte unmöglich aus der Anschauung des Vorgestellten als solchen eingesehen werden.

Fichte erklärt in seiner Schrift „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“, dass man „[...] das Ich in zweierlei Rücksicht [...]“³⁸¹ zu betrachten habe, er verweist hier zum einen auf ein reines Ich, zum andern auf eine vorstellendes. Fichte unterscheidet zwischen dem Ich als Tatsache und dem Ich als Tathandlung; diese Unterscheidung setzt er zudem in Beziehung zu der Unterscheidung zwischen reinem und empirischem Bewusstsein. In der Rezension des Aenesidemus führt Fichte die Charakterisierung des reinen Ich als intellektuelle Anschauung ein, wohl mit dem Ziel, den Sinn der durch Kant eingeführten Unterscheidung zu bewahren, um sie jedoch, wie gesehen, in gänzlich anderer Weise zu interpretieren. Zwar beschreibt Fichte die kantische Denkart als im hohen Maße grundlegend, dennoch in der Ausführung zu bedingt. Zur Verdeutlichung sei auf seine Schrift „Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre“ verwiesen, dort schreibt Fichte:

„Kant geht in der Kritik d.r.Vft. von dem Reflexionspuncte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben

³⁸¹ Fichte SW Bd I, GWL, 274

dieselben jetzt *a priori* deducirt, und nun sind sie im Ich vorhanden. Das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzen unseren Leser für jetzt gerade bei denjenigen Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt“³⁸².

Fichte sieht in der Deduktion dessen, was bei Kant nur in der Anschauung gegeben ist, das „Eigenthümliche der Wissenschaftslehre“. Kant hat es, folgt man Fichte hier, versäumt, das gegebenen Mannigfaltige der Anschauung zusammen mit deren Formen auch als etwas darzustellen, dessen Möglichkeit an das kantische transzendente Selbstbewusstsein gebunden ist. Hier wird für Fichte der kantische Anspruch, mit der Einführung des transzendentalen Selbstbewusstseins eine die Möglichkeit von Erkenntnis sichernde Instanz erschlossen zu haben, in Frage gestellt. Fichte fordert folglich eine Theorie, die nicht nur Bedingungen unseres Wissens um die Wirklichkeit, sondern auch noch den Grund dieses Wissens freilegt. Das Selbstbewusstsein bezeichnet hierbei die Einheit der Elemente, die zum Zweck der durchgängigen Bestimmung des Grundes von Wissen in Anspruch genommen werden müssen. In der „Wissenschaftslehre“ von 1794 benennt Fichte diese Elemente wie folgt: Tätigkeit, Freiheit, Notwendigkeit und Sein. Hierbei muss betont werden, dass der Fokus Fichtes auf die ontologischen Bedingungen dieser Konstruktion eines nicht-empirischen Selbstbewusstseins das Fichtesche Konzept des „Ich“ auszeichnet.

Der frühe Schelling hat den, für ihn durch Fichte repräsentierten Kantianismus bereits so rezipiert, dass es für ihn, unstrittig war, dass eine philosophische Analyse des Selbstbewusstseins nur darin bestehen kann, sich über das „Ich als Prinzip der Philosophie“ zu verständigen. Anders als

³⁸² Fichte SW Bd I, Grundriss, 411

Kant und Fichte, für die hinsichtlich der Unterscheidung zwischen einem reinen und einem empirischen Selbstbewusstsein, die Legitimität dieser Unterscheidung ebenso fraglich blieb, wie der Zusammenhang des Unterschiedenen, gehört bei Schelling diese Unterscheidung der Sache nach zum unproblematischen Bestand systematisch notwendiger Vorgaben. Nochmals soll diesbezüglich auf folgendes Zitat verwiesen werden:

„Das Unbedingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was *gar* kein Ding werden kann, d.h. wenn es ein *absolutes ICH* gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das *absolute Ich* wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, *was schlechterdings niemals Objekt werden kann*. Weiter soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden“³⁸³.

Vom psychologischen Selbstbewusstsein hingegen behauptet Schelling folgendes:

„Selbstbewußtsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren“³⁸⁴.

Für Schelling gilt nun Ähnliches wie für Fichte. Auch seine zumindest anfängliche Überzeugung, dass dem, was er „absolutes Ich“ nennt, eine grundlegende Rolle bei dem Versuch eines umfassenden Verständnisses der Wirklichkeit zukommt, geht zurück auf ein über Fichte vermitteltes ambivalentes Verhältnis zur Kantischen Philosophie:

„Wenn ein großer Mann erscheint und einen neuen meteorischen Gang, weit über die Köpfe der Menschen weg, vorschlägt, wie angst

³⁸³ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 18f.

und bang wird es da dem großen Haufen der gemäßigten, wohl-
geregelten Menschen, die die Mittelstraße wandeln [...], Wer mag
sich im Staub des Altertums begraben, wenn ihn der Gang seiner
Zeit alle Augenblicke wieder auf- und mit sich fortreißt. Ich lebe
und webe gegenwärtig in der Philosophie. Die Philosophie ist noch
nicht am Ende. Kant hat die Resultate gegeben: die Prämissen fehlen
noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?“³⁸⁵.

Diese fehlenden Prämissen vermutet Schelling gerade dort, wo Kant sie
nicht gesucht hätte, im Absoluten. Ein fast fluchtartiges Verhalten, dem
auch Fichte erlegen ist. Zunächst muss man sich im Klaren sein, dass
Schellings Grundposition in der Ich-Schrift darin liegt, dass das „achtungs-
würdige“ „spinozistische System“ als Dogmatismus zu stürzen und aufzu-
heben sei und dafür den kritischen Idealismus Kants mit dem Fichteschen
Geist der Wissenschaftslehre, also der Ich-Philosophie, auszubauen und zu
vollenden. Wie bei Fichte musste auch bei Schelling zunächst alles beim
irreduziblen Subjekt seinen Ausgang nehmen – damit es dann erkennt,
dass seine Selbstgewissheit in einem unvordenklichen Grund „gründet“,
den es nicht selbst erzeugt hat. Diesen Gedanken hatte im Übrigen
Hölderlin schon in seinem Fragment „Urtheil und Seyn“ notiert, und
Schelling wird ihm nach seiner Spinoza-Lektüre darin folgen: Das „Ich
denke“ entdeckt im Gang der Reflexion ein unhintergebares Sein, das
allem Denken und Vorstellen vorhergeht.³⁸⁶

Hegel sieht in der neuzeitlichen Philosophie seit Kant einen Rückgriff auf
den aristotelischen Nous, der sich selbst denkt, indem das Selbstbewusst-

³⁸⁴ Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 32

³⁸⁵ Frank/Kurz 1975, Materialien, 118f.

³⁸⁶ vgl. Schelling-W Bd I, Ich-Schrift, 19

sein besonders seit Kant zum leitenden Thema der Philosophie wurde. So diente in Hegel Jenaer Zeit, aber insbesondere in der „Phänomenologie des Geistes“ die Transzendental Philosophie Kants als Ausgangspunkt, in der die Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis im Zusammenwirken von Anschauung, Verstand und Selbstbewusstsein untersucht wird. Hegel will nunmehr das Selbstbewusstsein nicht als von Kant lediglich Vorgegebenes betrachtet sehen, sondern seinen geschichtlichen Prozess des Werdens nachvollziehen, um hierbei den Nachweis zu führen, wie Bewusstsein zum Bewusstsein seiner selbst voranschreitet, um sich in dieser rückbezüglichen Selbstüberschreitung als Geist zu realisieren. Als Systemgrundsatz formuliert Hegel in der Vorrede der „Phänomenologie des Geistes“:

„Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein“³⁸⁷.

Die Ausführungen Hegel zum Selbstbewusstsein in der „Phänomenologie des Geistes“ ähneln denen Schellings. Im Verlauf dieser Arbeit wurden auch Hegels nachphänomenologischer Begriff von Selbstbewusstsein thematisiert. Nach Horstmann, bezeichnet der Hegel des enzyklopädischen Systems mit dem Terminus „Selbstbewusstsein“ nicht das psychologische Phänomen gleichen Namens, sondern ein metaphysisches Konstrukt.³⁸⁸

³⁸⁷ Hegel TWA Bd 3, PG, 24

³⁸⁸ vgl. Horstmann 2003

Nochmals Horstmann folgend möchte ich kurz zusammenfassen, welche Rolle eine Theorie des Selbstbewusstseins für Kant und die Philosophen des Deutschen Idealismus einnahm. Neben der Thematisierung von Selbstbewusstsein als einem psychologischen Phänomen wird der Terminus „Selbstbewusstsein“ oder „Ich“ zur Charakterisierung eines sehr komplex gedachten Bedingungsgefüges benutzt, das die Möglichkeit des erkennenden und handelnden Bezugs auf innere und äußere Wirklichkeit sichert. In all den angeführten Theorien ist der Grund der Unterscheidung zwischen einem empirisch-psychologischen Begriff des Selbstbewusstseins und einer logisch-metaphysischen Konzeption des Ich nicht abhängig von der Explikabilität der Unterscheidung selbst, wenn auch die Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden verschiedenen Auffassungen von Selbstbewusstsein beziehungsweise Ich ein Hauptproblem für diese Theorien darstellt. Alle diese logisch-metaphysischen Konzeptionen des Selbstbewusstseins sind von der Art, dass die Fragen, zu denen sie Anlass geben, und die Probleme, die mit ihnen verbunden sind, nicht unmittelbar mit Mitteln geklärt werden können, die aus der Analyse des psychologischen Phänomens „Selbstbewusstsein“ stammen.

Ich wollte mit dieser Arbeit den Blickwinkel auf ein Eigentümliches des Deutschen Idealismus verengen. Hierzu wollte ich „Subjektivität“ beziehungsweise „Selbstbewusstsein“ als einen Schlüsselkontext für den Zugang zu den Ansätzen, Theorieformen und „Systemen“ des Deutschen Idealismus annehmen. Trotz der weitgehenden Differenzen in grundlegenden methodischen und inhaltlichen Fragen zwischen den Vertretern der klassischen Deutschen Philosophie lässt sich der Begriff „Deutscher Idealismus“ als Epochenbegriff verstehen, insbesondere dann, wenn man eine scheinbar schwächere Kontinuität, als eine Gemeinsamkeit von Inhalten

und Methoden ansetzt. Eine solche Kontinuität kann auch darin bestehen, dass ein bestimmter Problembestand in den Begründungen der Positionen durchgängig eine entscheidende Rolle spielt. Die gemeinsame Anerkennung der Relevanz eines bestimmten Problembestands ist, aus meiner Sicht, vereinbar mit tiefgreifenden inhaltlichen und methodischen Differenzen, wie sie eben zwischen den Hauptvertretern des Deutschen Idealismus bestehen. Eine Fragestellung, die in den Theorien des Deutschen Idealismus durchgängig in zentralen Begründungszusammenhängen thematisch wird, ist die nach der Struktur des Selbstbewusstseins. Eine Vielzahl eigentümlicher Begriffsbildungen, die in den Theorien des Deutschen Idealismus eine wichtige Rolle spielen, verstehen sich aus diesem Problemzusammenhang: Subjekt-Objekt, intellektuelle Anschauung, Fürsichsein, Selbstkonstruktion, Entäußerung beziehungsweise Entfremdung. Der Umstand, dass es für die Theorien des Deutschen Idealismus kennzeichnend ist, im Zusammenhang ihrer Begründung die Frage nach der Struktur des Selbstbewusstseins zu verfolgen, bedeutet nicht, dass die systematischen Konzepte und die Stellung, die der Sachverhalt „Selbstbewusstsein“ in ihnen erhält, stets gleichartig wären. In dieser Hinsicht bestehen vielmehr weitere tiefgreifende Differenzen. Die Theorien Fichtes, Schellings und Hegels beruhen durchweg auf einem monistischen Grundgedanken. Dass der Bezug aufs Selbstbewusstsein für die Begründung einer philosophischen Position wesentlich ist, hieß für sie also genauer, dass der Blick auf die Struktur unseres Selbstbewusstseins für die Darlegung und Begründung einer monistischen Theorie bedeutsam wird. Es ging also um einen an den Standpunkt unsers Selbstbewusstseins rückgebundenen Monismus. Die Verbindung von Selbstbewusstseinstheorie und Monismus kann nun aber verschiedene Formen annehmen, je nachdem, wie der Monismus genau ausgeführt wird und in welches Verhältnis der Standpunkt des Selbstbewusstseins zu dem

monistischen Prinzip jeweils gebracht wird. Dabei kristallisierte sich bald die kontrovers diskutierte Grundfrage heraus, ob das Selbstbewusstsein als das eine Prinzip gelten kann, oder ob es nicht seinerseits auf einen ihn erst ermöglichenden Sachverhalt zurückzuführen ist, der dann das eigentliche „Prinzip“ der Theorie ist. Im ersten Fall wird das Selbstbewusstsein als selbstexplikativ und selbst gegründet verstanden, in zweiten Fall dagegen als ein Sachverhalt, der gerade nicht aus sich zu verstehen ist, sondern der auf einen ihm vorgängigen Grund beruht. In jedem Fall aber bleibt die Frage nach der Verfassung des Selbstbewusstseins wesentlich für die Begründung der Theorie, weil auch der Zugang zu der angenommenen vorgängigen, das Selbstbewusstsein allererst ermöglichenden Instanz auf eine Betrachtung des Selbstbewusstseins angewiesen bleibt.

Zitierweise, Siglen und Literaturverzeichnis

Zitierweise

Mehrbändige Werkausgaben werden zitiert mit Nennung des Nachnamen des Autors, des Kürzels der Ausgabe, Band mit zugehöriger Ziffer, Beistrich, Kürzels des Textes, Beistrich und Angabe der Seitenzahl. Monografien werden nach Name des Autors, Erscheinungsjahr und ggf. Seitenzahl nach einem Beistrich zitiert.

Siglen

Fichte SW Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, herausgegeben von I.H. Fichte. 8 Bände. Berlin, Veit & Comp., 1845/1846 sowie Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke, herausgegeben von I.H. Fichte, 3 Bände. Bonn, Adolph Marcus, 1834/1835.

Kürzel des Textes

Aenesidemus	Aenesidemus oder über die Fundamente von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik. (1792)
GWL	Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. (1794)
2. Einl. WL 1797	Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797)
Versuch 1797	Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. (1797)
Grundriss	Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre. (1795)

Sonnenklarer Bericht	Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie. (1801)
Naturrecht	Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796)
System d. Sittenlehre	Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. (1798)
Grund unseres Glaubens	Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttl. Weltregierung. (1798)
Bestimmung d. Gelehrten	Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. (1794)

Hegel TWA Hegel G.W.F. (1970): Werke in 20 Bänden. Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag.

Kürzel des Textes

FS	Frühe Schriften
JS	Jenaer Schriften 1801 – 1807
PG	Phänomenologie des Geistes
L I	Wissenschaft der Logik I
L II	Wissenschaft der Logik II
R	Grundlinien der Philosophie des Rechts
E I	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I
E III	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III
PGh	Vorlesung über die Philosophie der Geschichte
GP I	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I

Hölderlin StA IV	Hölderlin F. (1985): Sämtliche Werke „Stuttgarter Ausgabe“ (StA). Herausgegeben von Beißer F. Band IV. Stuttgart.
Kant KrV A/B	Kritik der reinen Vernunft, jeweils in ihrer ersten bzw. zweiten Auflage.
Krause-Nachrift	Fichte J. G. (1994): Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift von Krause K. Chr. Fr. 1798-1799. Hamburg.
Schelling-W	Schelling F. W. J. (1907): Werke. Auswahl in drei Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiß. Leipzig.
Kürzel des Textes	
Ich-Schrift	Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen.
System	System des transzendentalen Idealismus

Literatur

Berg, R. J. (2003): Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphysik Schellings und Schopenhauers. Würzburg.

Boenke, M. (1990): Transformation des Realitätsbegriffs. Untersuchungen zur frühen Philosophie Schellings im Ausgang von Kant. Stuttgart.

Bondeli, M. (2003): Reinholds Kant-Kritik in der Phase der Elementarphilosophie. In: Bondeli, M. und Schrader, W. H.: Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds. Amsterdam.

Bonsiepen, W. (1997): Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel. Frankfurt a. M..

Braid, J. (1843): Neurypnology; or the rationale of nervous sleep, considered in relation with animal magnetism. Illustrated by numerous cases of its successful applications in the relief and cure of disease. London.

Brauner, W. (2007): Das präreflexive Cogito - Sartres Theorie des unmittelbaren Selbstbewusstseins im Vergleich mit Fichtes Selbstbewusstseinstheorie in den Jenaer Wissenschaftslehren. München.

Carl, W. (1998): Die transzendente Deduktion in der zweiten Auflage (B129-169). In: Mohr, G. u. Willaschek, M. (Hrsg.): Immanuel Kant – Kritik der reinen Vernunft. Berlin.

Claesges, U. (1974): Geschichte des Selbstbewußtseins - Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre von 1794-95. Den

Haag.

Denker, A. (1997): Freiheit ist das höchste Gut des Menschen. Schellings erste Auseinandersetzung mit der Jenaer Wissenschaftslehre Fichtes, in: **Asmuth, C.** (Hrsg.): Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes. Amsterdam.

Descartes, R. (1992): Meditationes de prima philosophia. Lat.-dt. Herausgegeben von Gäbe L. Hamburg.

Drüe, H. (2001): Kommentar zu: Die Philosophie des Geistes. In: Schnädelbach H. u. a. (Hrsg.): Hegels Philosophie. Kommentar zu den Hauptwerken. Bd. III. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Frankfurt am Main.

Düsing, E. (2000): Modelle der Anerkennung und Identität des Selbst (Fichte, Mead, Erikson). In: Schild W. (Hrsg.): Anerkennung. Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs. Würzburg.

Düsing, K. (2006): Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie. In: Köhler, G./Pöggeler O. (Hrsg.): Klassiker Auslegen. G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Berlin.

Eidam, H. (2007): Kausalität aus Freiheit – Kant und der Deutsche Idealismus. Würzburg.

Engelen, E.-M. (2003): Liebe und die Kritik am modernen Subjekt: Hegel und Hölderlin. In: dies.: Erkenntnis und Liebe. Zur fundierenden Rolle des

Gefühls bei den Leistungen der Vernunft. Göttingen.

Fichte, I. H. (Hrsg.) (1845/1846): Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke. 8 Bände. Berlin.

Fichte, I. H. (Hrsg.) (1834/1835): Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke. 3 Bände. Bonn.

Fichte, J. G. (1994): Wissenschaftslehre nova methodo. Kollegnachschrift von Krause K. Chr. Fr. 1798-1799. Hamburg.

Frank, M. u. Kurz G. (Hrsg.) (1975): Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen, Frankfurt am Main.

Frank, M. (2002): Selbstgefühl – Eine historisch-theoretische Erkundung. Frankfurt a. M..

Fukaya, M.(2006): Anschauung des Absoluten in Schellings früher Philosophie (1794 – 1800). Würzburg.

Gerhardt, C. J. (1978): Die philosophischen Schriften von G.W.Leibniz. 7 Bände. Band III. Hildesheim.

Gloy, K. (1998): Hegels Vernunftbegriff und das Andere der Vernunft. In: Hegel-Jahrbuch 1997. Berlin. 34-39

Harris, H. S. (1990): Hegel und Hölderlin. In: Jamme C. u. Schneider H. (Hrsg.): Der Weg zum System. Frankfurt a. M.

Hartmann, N. (1974): Die Philosophie des Deutschen Idealismus. Berlin.

Hegel, G.W.F. (1970): Werke in 20 Bänden. Frankfurt a. M. Suhrkamp Verlag.

Hegel, G.W.F. (1969): Hegel an Schelling 16.04.1795. In: Hoffmeister J. (Hrsg.): Briefe an und von Hegel, Band I. Hamburg.

Henrichs, D. (1967): Fichtes ursprüngliche Einsicht. Frankfurt a. M.

Henrich, D. (1971): Hegel und Hölderlin. In: (ders.): Hegel im Kontext. Frankfurt a. M.

Heidegger, M. (2001): Sein und Zeit. Tübingen.

Herder, J. G./Goethe, J. W./Frisi, P. und Möser, J.: Von deutscher Art und Kunst. Einige fliegende Blätter. Herausgegeben von Irmischer H. D.. Stuttgart.

Heumann, L. T. (2009): Ethik und Ästhetik bei Fichte und Sartre. Eine vergleichende Studie. Amsterdam.

Höffe, O. (1983): Immanuel Kant. München.

Hoffmeister, J. (1931): Hölderlin und Hegel. Tübingen

Hölderlin, F. (1985): Sämtliche Werke „Stuttgarter Ausgabe“ (StA). Herausgegeben von Beißer F. Band IV. Stuttgart.

Homann, K. (1967): Zum Begriff „Subjektivität“ bis 1802. In: Archiv für Begriffsgeschichte 11.

Horstmann, R.-P. (2003): Subjektivität in der klassischen deutschen Philosophie (Kant bis Hegel). Ein Beitrag zur Philosophie des Selbstbewußtseins. In: Giornale di metafisica, 25 (2). Genova.

Hösle, V. (1987): Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. 2 Bände, Hamburg.

Hume, D. (1896): A Treatise of Human Nature. Oxford.

Ilting, K.-H. (1973): Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Band I. Stuttgart.

Jacobi, F.H. (1998): Werke I/1. Schriften zum Spinozastreit. Herausgegeben von Hammacher K. u. Piske I.-M. Hamburg.

Jürgensen, S. (1997): Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings. Würzburg.

Kant, I. (1998): Kritik der reinen Vernunft. Hamburg.

Kant, I. (2003): Kritik der praktischen Vernunft. Hamburg.

Kant, I. (1786): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (GMS). Riga.

Klein, M. (2005): Über Anmut und Würde. Friedrich Schillers Ab-

rechnung mit der Philosophie Immanuel Kants. München.

Klemme, H. F. (1996): Kants Philosophie des Subjekts – Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Hamburg.

Klotz, C. (2002): Selbstbewußtsein und praktische Identität. Frankfurt a. M.

Klotz, C. (2002): Glauben und Wissen im Zusammenhang der Entwicklung des Hegelschen Verständnisses von Subjektivität. In: Vieweg K.: Gegen das „unphilosophische Unwesen“: Das „Kritische Journal der Philosophie“ von Schelling bis Hegel. Würzburg.

Klotz, C. (2005): „Beschränktheit der Freiheit selbst“. Die Entdeckung der praktischen Identität in Fichtes Wissenschaftslehre nova methodo. In: Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. 3, 2005. Deutscher Idealismus und die analytische Philosophie der Gegenwart. 114-130.

Klotz, C. (2007): Die Methode des Zugangs zum Prinzip in Fichtes Wissenschaftslehre „nova methodo“ und der Transzendentalphilosophie des frühen Schellings. In: Stolzenberg J. (Hrsg.): Kant und der Frühidealismus. Hamburg. 233-248.

Kojève, A. (1958): Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Stuttgart.

Kroner, R. (2006): Von Kant bis Hegel. Band II. Tübingen.

Kuneš, J. (2006): Erscheinung und Ding an sich. Zu Hegels Kant-Kritik am Anfang der „Einleitung“ in die Phänomenologie des Geistes. In: Karásek u.a. (Hrsg.): Hegels Einleitung in die Phänomenologie des Geistes. Würzburg.

Pecina, B. (2007): Fichtes Gott – Vom Sinn der Freiheit zur Liebe des Seins. Tübingen.

Leibniz, G. W. (1996): Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. Hamburg.

Leibniz, G. W. (2002): Monadologie und andere metaphysische Schriften; französisch-deutsch. Discours de métaphysique, Monadologie, Principes de la nature et de la grâce fondés en raison. Übersetzt und Herausgegeben von Schneider U. J. Hamburg.

Maimon, S. (1794): Gesammelte Werke, Band V. Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens. Herausgegeben von Verra V.. Hildesheim.

Marx, W. (1986): Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main.

Mesmer, F. A. (1812): Allgemeine Erläuterungen über den Magnetismus und den Somnambulismus. Als vorläufige Einleitung in das Natursystem. Halle.

Neemann, U. (1993): Gegensätze und Synthesversuche im Methodenstreit der Neuzeit. Bd II. Hildesheim.

Nitsch, Th. O. (1985): Hegel. A Neglected Link in the Smith-Marx Connection. In: The Atlantic Economic Journal, 13/I.

Peperzak, A. (1987): Selbsterkenntnis des Absoluten - Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes. Spekulation und Erfahrung, Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Bd VI. Stuttgart.

Potępa, M. (1996): Schleiermachers Hermeneutische Dialektik. Kampen.

Puységur, A. M. J. (1811): Recherches, expériences et observations physiologiques sur l'homme dans l'état du somnambulisme naturel, et dans le somnambulisme provoqué par l'acte magnétique. Paris.

Reinhold, K. L. (1789): Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Jena.

Reinhold, K. L. (1790): Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen. 2 Bände. Jena.

Rohl, J. (1997): Protestantische Theologie der Neuzeit, Kt Bd.1 Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert. Tübingen.

Rohs, P. (1998): Die Disziplin der reinen Vernunft, 1. Abschnitt. In: Mohr G. und Willaschek M.: Immanuel Kant – Kritik der reinen Vernunft. Berlin.

Rohs, P. (2007): Johann Gottlieb Fichte, München.

Sandkühler, H. J. (Hrsg.) (2005): Handbuch Deutscher Idealismus. Stuttgart/Weimar.

Sartre, J.-P. (1973): Bewußtsein und Selbsterkenntnis, Hamburg.

Schelling F. W. J. (1907): Werke. Auswahl in drei Bänden. Herausgegeben und eingeleitet von Otto Weiß. Leipzig.

Schmid, K. Chr. E. (1795): Bruchstücke aus einer Schrift über die Philosophie und ihre Prinzipien zu vorläufiger Prüfung vorgelegt. In: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrter, Zehntes Heft, Neustrelitz.

Schmitz, H. (1992): Die entfremdete Subjektivität. Von Fichte zu Hegel. Bonn.

Scholz, H. (1916): Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn. Berlin. (Neuausgabe: Spinner, 2004).

Schulz, W. (1975): Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Pfullingen.

Schwarz, G. (2005): Kommentar zu Ladenthin V.: Ist Aufklärung pädagogisch wertvoll? Bildung nach Kant. In: Kaplow I. (Hrsg.): Nach Kant. Erbe und Kritik. Münster.

Senigaglia, C. (2006): Leben und Moral beim jungen Hegel. In: Hegel-Jahrbuch 2006. Das Leben denken. Erster Teil. Berlin.

Siep, L. (1998): Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes. In: Köhler, D./Pöggeler, O. (Hrsg.): Phänomenologie des Geistes. Berlin.

Siep, L. (1990): Leiblichkeit, Selbstgefühl und Personalität in Hegel Philosophie des Geistes. In: Eley L. (Hrsg.): Hegels Theorie des subjektiven Geistes. Stuttgart.

Sinclair, I. (1971): Philosophische Raisonnements. In: Hegel, H.: Isaac von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehung der idealistischen Philosophie, Frankfurt a. M., 243-283.

Spinoza, B. (1999): Ethica ordine geometrico demonstrata. Lateinisch-deutsch. Herausgegeben Bartuschat W. Hamburg.

Stederoth, D. (2001): Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Berlin.

Volkmann-Schluck, K.-H. (1998): Hegel. Die Vollendung der abendländischen Metaphysik. Würzburg.

Voßkühler, F. (2004): Kunst als Mythos der Moderne. Kulturphilosophische Vorlesung zur Ästhetik von Kant, Schiller und Hegel über Schopenhauer, Wagner, Nietzsche und Marx bis zu Cassirer, Gramsci, Benjamin, Adorno und Cacciari. Würzburg.

Wolff, M. (1992): Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel, Enzyklopädie (1830), § 389. Frankfurt am Main.

Won, J.-H. (2002): Hegel Begriff der politischen Gesinnung. Zutrauen, Patriotismus und Vertrauen. Würzburg.